

Département d'histoire
Faculté des lettres et des sciences humaines
Université de Sherbrooke

L'art de convaincre : La christianisation de la Livonie et de l'Estonie au sein des
croisades baltiques aux XII^e-XIII^e siècles

par

Louis Provost-Brien

Mémoire présenté pour obtenir

La Maîtrise ès arts (Histoire)

Université de Sherbrooke

Février 2013



Library and Archives
Canada

Published Heritage
Branch

395 Wellington Street
Ottawa ON K1A 0N4
Canada

Bibliothèque et
Archives Canada

Direction du
Patrimoine de l'édition

395, rue Wellington
Ottawa ON K1A 0N4
Canada

Your file Votre référence

ISBN: 978-0-494-94347-2

Our file Notre référence

ISBN: 978-0-494-94347-2

NOTICE:

The author has granted a non-exclusive license allowing Library and Archives Canada to reproduce, publish, archive, preserve, conserve, communicate to the public by telecommunication or on the Internet, loan, distribute and sell theses worldwide, for commercial or non-commercial purposes, in microform, paper, electronic and/or any other formats.

The author retains copyright ownership and moral rights in this thesis. Neither the thesis nor substantial extracts from it may be printed or otherwise reproduced without the author's permission.

AVIS:

L'auteur a accordé une licence non exclusive permettant à la Bibliothèque et Archives Canada de reproduire, publier, archiver, sauvegarder, conserver, transmettre au public par télécommunication ou par l'Internet, prêter, distribuer et vendre des thèses partout dans le monde, à des fins commerciales ou autres, sur support microforme, papier, électronique et/ou autres formats.

L'auteur conserve la propriété du droit d'auteur et des droits moraux qui protègent cette thèse. Ni la thèse ni des extraits substantiels de celle-ci ne doivent être imprimés ou autrement reproduits sans son autorisation.

In compliance with the Canadian Privacy Act some supporting forms may have been removed from this thesis.

While these forms may be included in the document page count, their removal does not represent any loss of content from the thesis.

Conformément à la loi canadienne sur la protection de la vie privée, quelques formulaires secondaires ont été enlevés de cette thèse.

Bien que ces formulaires aient inclus dans la pagination, il n'y aura aucun contenu manquant.

Canada

Composition du jury

L'art de convaincre : La christianisation de la Livonie et de l'Estonie au sein des
croisades baltiques aux XII^e-XIII^e siècles
Louis Provost-Brien

Ce mémoire a été évalué par un jury composé des personnes suivantes :

Marc Carrier, directeur de recherche
(Département d'histoire, Faculté des Lettres et des Sciences Humaines)
Geneviève Dumas, lectrice interne
(Département d'histoire, Faculté des Lettres et des Sciences Humaines)
Philippe Genequand, lecteur externe
(Département d'histoire, Faculté des Arts et des Sciences, Université de Montréal)

Résumé

La présente recherche aborde la christianisation et l'intégration culturelle de la Livonie et de l'Estonie au sein du mouvement des croisades baltiques aux XII^e et XIII^e siècles. Plus précisément, le but de ce projet est de comprendre si la conversion de la Livonie médiévale entre 1180 et 1226 fut seulement issue de la violence des croisés, comme le laisse supposer une grande partie de l'historiographie actuelle, ou bien si elle ne fut pas plutôt le résultat à la fois de la force des armes et des stratégies plus pacifiques employées par les missionnaires. Pour répondre à cette question, une analyse approfondie du *Heinrici Chronicon Livoniae* ainsi que de la *Livländische Reimchronik* s'avère nécessaire. Par la démonstration du caractère indissociable des branches religieuses et militaires ayant œuvré en territoire baltique, il sera démontré que les hommes d'Église ainsi que les hommes d'armes collaborèrent la majeure partie du temps lors de cette entreprise. Que cela soit pour évangéliser la population ou bien sacraliser le sol, tant les ordres militaires, les croisés que les missionnaires et les évêques reposaient les uns sur les autres pour pouvoir parachever leur mission : la christianisation de ce territoire jugé hostile et de sa population. Sans les militaires, l'Église n'aurait su se faire entendre des Livoniens, et sans les religieux, les soldats n'auraient pu avoir d'emprise durable sur le sol ni intégrer ce dernier à la chrétienté occidentale.

Mots clés : Christianisation, intégration, croisades, Livonie, Estonie, Europe Baltique, païen

Abstract

This dissertation examines the christianization and cultural integration of Livonia and Estonia in the Baltic crusades movement during the XIIth and XIIIth centuries. The purpose of this project is to understand if the conversion of medieval Livonia between 1180 and 1226 was only a result of the violence of the crusaders, as most scholars believe today, or whether it was the result and the combination of force and more peaceful strategies used by missionaries. To answer this question, a thorough analysis of the *Heinrici Chronicon Livoniae* and of the *Livländische Reimchronik* is necessary. By examining the inseparable character of the religious and military branches which were at work in the Baltic territory, this dissertation will argue that the people of the Church as well as the men at arms collaborated most of the time during their campaigns. Whether the goal was to evangelize the population or sacralize the territory, the military orders, the missionaries and the bishops depended on each other to complete their mission. Without the help of the Crusaders and the military, the Church would not have been able to impose its will on the Livonians in the short term, while the efforts of the clergy guaranteed a more profound influence over the population over the long term and a better integration to Western Christendom.

Key words: Christianization, integration, crusades, Livonia, Estonia, Baltic Europe, pagans (heathens).

Remerciements

Tout d'abord, merci à Monsieur Marc Carrier, pour sa grande disponibilité, son écoute et ses conseils tout au long de cette recherche.

J'aimerais aussi remercier ma famille pour son support sans faille. Merci de m'avoir écouté parler au cours des deux dernières années d'Henri de Livonie, des croisades baltiques et de la conversion et de m'avoir épaulé dans mes périodes de doutes et de questionnement. Un merci spécial à Yves Brien, premier lecteur de ce mémoire et premier correcteur des fautes qui s'y glissaient.

Merci aussi à mes amis de m'avoir suivi dans cette aventure. Tout comme pour ma famille, Henri de Livonie est maintenant un personnage que vous connaissez bien, parfois même trop pour m'avoir trop souvent entendu le mentionner au cours de discussions. Un merci spécial à Vincent Tremblay pour avoir lu certains passages de ce mémoire et m'avoir conseillé lorsque je ne savais plus comment formuler mes idées.

Finalement, j'aimerais remercier spécialement celle qui m'a suivi tout au long de l'écriture de ce mémoire, qui m'a supporté au quotidien tant quand cela allait bien que lorsqu'il y avait de petits accrochages et syndromes de la page blanche. Merci à Catherine Audet qui m'a poussé à persévérer et à prendre les pauses nécessaires lorsque cela s'imposait et que je ne voulais pas nécessairement le voir.

Table des matières

1. Introduction.....	p.1
1.1. Contexte historique.....	p.1
1.2. Problématique et hypothèse.....	p.3
1.3. Méthodologie et sources.....	p.4
1.4. Historiographie.....	p.8
1.5. Division de la recherche.....	p.18
2. Chapitre premier : Intégration, conversion, stratégies missionnaires et violence au Moyen Âge.....	p.20
2.1. Conversion, intégration, stratégies et violence.....	p.21
2.2. Les débuts de la conversion et de l'intégration culturelle.....	p.28
2.2.1. L'aube du christianisme : de l'Antiquité tardive à Charlemagne.....	p.28
2.2.2. De la mission intérieure à la mission extérieure.....	p.32
2.2.3. De Charlemagne à la croisade contre les Wendes : le contenu de la <i>Chronica Slavorum</i>	p.34
3. Chapitre second : l'esprit missionnaire à l'action chez les païens.....	p.38
3.1. La voie de la parole.....	p.39
3.1.1. Discours et débats chez les missionnaires : démontrer l'erreur du paganisme et la supériorité de Dieu.....	p.39
3.1.2. L'instruction des populations.....	p.45
3.1.3. Le rôle des otages : l'utilisation des populations locales dans le processus de conversion.....	p.49
3.1.4. Le cas du <i>Ludus Magnus</i>	p.51
3.2. Une conversion passive?.....	p.53
3.2.1. L'exemplarité des missionnaires comme source d'inspiration.....	p.54
3.2.2. Les miracles : une démonstration de la puissance de Dieu.....	p.56
3.3. L'achat de la conversion.....	p.58
3.3.1. L'offre de privilèges.....	p.58
3.3.2. L'offre de biens matériels.....	p.60
3.3.3. Une offre mixte : la protection militaire.....	p.62
4. Chapitre troisième : la violence sous toutes ses formes.....	p.67
4.1. Le rôle des missionnaires et des évêques dans l'utilisation de la force armée.....	p.67
4.1.1. La participation aux entreprises armées : un moyen vers le baptême de foule.....	p.68
4.1.2. L'appel aux armes : l'organisation des croisades par les évêques.....	p.72
4.1.3. L'œuvre de Théodoric : la fondation des Porte-Glaive, premier ordre militaire de Livonie.....	p.76
4.2. Croisés et Porte-Glaive : les principaux porteurs du baptême forcé en Livonie et en Estonie.....	p.78
4.2.1. L'utilisation de la menace : symbole de la puissance chrétienne par la peur.....	p.79
4.2.2. Défense du christianisme ou entreprise d'intimidation : la guerre éclair contre les païens et les apostats.....	p.83

4.2.3. Les conquêtes : prémisses de l'intégration de nouveaux territoires	p.86
5. Chapitre quatrième : la conversion de l'espace : l'intégration des territoires païens au cœur de la chrétienté	p.91
5.1. Désacralisation et destruction du paganisme : un exemple de l'intransigeance des missionnaires	p.92
5.1.1. La destruction des icônes païens.....	p.92
5.1.2. L'élimination et la récupération de l'espace païen : temples, sanctuaires et cimetières.....	p.95
5.2. Sacralisation de la terre : une première étape vers la christianisation de l'espace	p.98
5.2.1. L'importance de la Vierge Marie dans le discours des chroniqueurs.....	p.98
5.2.2. Le sang des martyrs comme instrument de sacralisation du sol	p.101
5.3. Construction et structures : un symbole de l'intégration culturelle	p.103
5.3.1. La construction des églises et des monastères	p.103
5.3.2. La fortification du territoire	p.105
5.3.3. La construction des villes en Livonie : le cas particulier de Riga et la signification de cette ville chez Henri de Livonie	p.108
5.3.4. La création des évêchés et des paroisses.....	p.110
6. Conclusion	p.115
7. Bibliographie.....	p.viii

INTRODUCTION

1. Contexte historique

La chrétienté médiévale a toujours eu tendance à prendre de l'expansion, et ce, au détriment de ses voisins. Pour des motifs religieux, culturels, politiques, économiques ou démographiques, cette extension territoriale se fit fréquemment par la force, mais parfois de façon plus passive, par l'assimilation des populations avoisinantes.¹ Quelques siècles après l'intronisation du christianisme en Europe occidentale, le mouvement des croisades a contribué à ce phénomène d'expansion de la foi chrétienne. Commencées lors du Concile de Clermont en 1095 sous Urbain II,² ces entreprises religieuses et militaires allaient susciter pour les décennies à venir un engouement extraordinaire, repoussant toujours plus loin les limites de la chrétienté occidentale.

Cette poussée se rendit jusqu'au nord-est de l'Europe. Au milieu du XII^e siècle, l'Elbe, toujours considérée comme la frontière de la chrétienté occidentale, fut franchie par des armées chrétiennes. Avant 1147, on trouvait sur la rive orientale de ce fleuve des païens, les Wendes. Ces peuples étaient considérés comme des barbares, puisqu'ils n'adoraient pas le Dieu unique des chrétiens. Ainsi, à cette époque, les Germaniques déclenchèrent des croisades contre les Wendes, les soumettant au joug du christianisme et leur apportant, selon la vision de l'époque, le flambeau de la civilisation.³

À la suite de cette première avance, il y eut un temps d'arrêt avant que le missionnariat européen se tourne vers l'espace entourant la mer Baltique. D'abord

¹ Tiina Kala, « The Incorporation of the Northern Baltic Lands into the Western Christian World », dans Alan V. Murray, dir., *Crusades and Conversion on the Baltic Frontier, 1150-1500*, Aldershot, Ashgate, 2001, p.3.

² Thomas F. Madden, *Les croisades*, Köln, Evergreen, 2008, p. 36.

³ Pour plus de détails sur ces croisades, voir Jonathan Phillips, *The Second Crusade : Extending the Frontiers of Christendom*. New Haven and London, Yale University, 2007 pp.228-241. ainsi que Helmod, *The Chronicle of the Slavs by Helmod, Priest of Bosau: Translated with introd. and notes by Francis Joseph Chan*, New-York, Octagon Books, 1966 (1935), 321 pages.

discrète, cette volonté des missionnaires de convertir l'ensemble de cette région se fit de plus en plus manifeste.⁴ Elle commença par des initiatives individuelles, parfois encadrées par des évêques danois entre autres. Cela finit par mener à un échec évident des missions, alors que les missionnaires se butaient généralement à l'hostilité des populations locales. Ceux qui n'étaient pas chassés par les autochtones devenaient la plupart du temps des martyrs.⁵

Tandis que les entreprises de conversion religieuse s'estompaient en raison des dangers qui leur étaient liés, des liens commerciaux se développèrent entre autres avec les Livoniens et les Estoniens.⁶ Grâce à ceux-ci, les missionnaires purent retourner en Livonie. Le premier fut Meinard vers 1180.⁷ Mais, malgré l'ouverture des païens au commerce avec la chrétienté, ces derniers n'étaient pas prêts à accepter la conversion. Cependant, cette fois, on n'abandonna pas la Livonie au paganisme. Après Meinhard, d'autres missionnaires persistèrent dans leur volonté de convertir les territoires baltiques, que ce soit par la persuasion ou par la force, au point où des croisades commencèrent à être prêchées contre ces régions. En vérité, la croisade prit une part de plus en plus importante dans l'imaginaire collectif européen lors de la montée des différents nationalismes et pour les années à venir. Notre objet d'étude portera justement sur cette époque charnière des expéditions croisées en Livonie et en Estonie. Plus spécifiquement,

⁴ Tiina Kala, « The Incorporation of the Northern Baltic Lands into the Western Christian World », *Loc. cit.* p.3.

⁵ À ce sujet, consulter Edgar Anderson, « Early Danish Missionaries in the Baltic Countries » dans *Gli inizi del Cristianesimo in Livonia-Lettonia: atti del Colloquio internazionale di storia ecclesiastica in occasione dell'VIII centenario della chiesa in Livonia (1186-1986)*, Rome, Libreria Editrice Vaticana, 1986 pp.245-275.

⁶ Henricus Lettus, *The Chronicle of Henry of Livonia*, traduction par James A Brundage, New-York, Colombia University Press, 2003, livre .I

⁷ James A. Brundage, dans Henricus Lettus, *Op. cit.* Livre I.

nous nous concentrerons sur la période située entre 1180,⁸ soit l'année de l'arrivée de l'évêque Meinhard en Livonie à la fin de la chronique d'Henri de Livonie qui se situe en 1226.⁹ La période 1180-1198 est généralement jugée pacifique et celle située entre 1198 et 1226 comme étant plus violente et agressive. L'intégration de la Livonie et l'Estonie au reste de l'Europe résulterait de cette seconde phase.¹⁰

2. Problématique et hypothèse

Face à cette double réalité, notre étude se pose la question suivante : la force des armes fut-elle la seule méthode de conversion, ou bien missionnaires et croisés usèrent-ils d'autres stratégies conjointement à cette violence afin de favoriser l'évangélisation et l'intégration des peuples livoniens et estoniens à la chrétienté à la fin du XII^e et au début du XIII^e siècle? La conversion est-elle due à seulement l'un de ces facteurs, ou peut-on supposer une combinaison de la force des armes et de celle de la parole dans le processus de christianisation et d'intégration des païens à la chrétienté à cette époque?

Pour répondre adéquatement à cette problématique, il faut d'abord s'interroger sur les concepts de conversion et d'intégration culturelle ou religieuse. Puis, il nous faudra établir ce que l'on suppose par l'utilisation de « stratégies de conversion » de la part de missionnaires. Ainsi, il faut départager stratégies pacifiques et méthodes plutôt agressives ou provocatrices.¹¹ Enfin, il nous faudra définir ce qu'est la violence afin de comprendre

⁸ Henricus Lettus, *Op. cit.* Livre I.

⁹ *Ibid.* p.238.

¹⁰ Voir William L. Urban, *The Baltic Crusade*, DeKalb, Northern Illinois University Press, 1975, 296 pages.; William L. Urban, *The Livonian Crusade*, Washington D. C., University Press of America, 1981, 562 pages.; Eric Christiansen, *The Northern Crusades : The Baltic and the Catholic Frontier 1100-1525*. London, The MacMillan Press LTD, 1980. 273 pages.

¹¹ Par exemple, la destruction des icônes, bien qu'elle ne soit pas violente directement à l'égard de la personne païenne, pourrait être jugée violente puisqu'elle passe par une action de destruction, et non pas par la parole.

les subtilités de ce concept et afin de voir si cette dernière s'applique seulement aux croisés et ordres militaires, ou si elle fut aussi l'apanage des missionnaires.

A priori, il convient d'admettre que la violence fut l'une des composantes de la christianisation et de l'intégration des païens entre 1180 et 1236. Cependant, elle ne constitue pas la seule méthode. D'autres procédés furent également utilisés dans cette double entreprise, par exemple la conversion de l'espace, la représentation théâtrale de scènes évangéliques, l'achat de la conversion, etc. Aussi, il arriva que l'on ne retrouve pas l'un ou l'autre de ces procédés, mais plutôt une combinaison de méthodes pour obtenir la conversion pacifique des païens ou leur soumission par les armes. Ainsi, au cœur de notre recherche, il sera démontré que la conversion et l'intégration culturelle furent à la fois issues tant de la violence que de méthodes autres venant des missionnaires et des autorités ecclésiastiques présentes en Livonie et en Estonie grâce à deux chroniques particulières, le *Heinrici Chronicon Livoniae* ainsi que la *Livländische Reimchronik*.

3. Méthodologie et sources

Tout d'abord, il est important dans cette recherche d'établir un cadre théorique portant sur les stratégies de conversion au Moyen Âge. Pour cette démarche théorique, le but n'est pas d'étudier un cadre spatio-temporel précis, mais plutôt le contexte général des missions médiévales.¹² Il faut effectivement comprendre ce que firent le clergé ainsi que les souverains médiévaux dans le but d'intégrer les peuples païens à la chrétienté. En plus de permettre la définition de certains concepts, ce cadre permet à l'historien de déceler les stratégies présentées par les chroniqueurs dans les sources.

¹² À ce sujet, nous pouvons entre autres lire : Richard Fletcher, *The Barbarian Conversion From Paganism to Christianity*, New York, Henry Holt and Compagny, 1997, 562 pages. ou encore James Muldoon, *Varieties of Religious Conversion in the Middle Ages*, Gainesville, University Press of Florida, 1997, 208 pages.

Puis, il est nécessaire de faire une analyse discursive des sources. Ainsi, il s'avère primordial d'examiner le vocabulaire religieux utilisé dans les chroniques. Tout d'abord, celui ayant trait au paganisme, afin de comprendre l'adaptation de cette religion face à l'arrivée du christianisme.¹³ Aussi, le discours associé à la religion chrétienne et aux stratégies des missionnaires dans le but d'évangéliser les populations païennes doit être décortiqué.¹⁴ Par la suite, le vocabulaire portant sur le caractère agressif ou militaire de la croisade et de la mission doit être analysé. Il faudra alors entre autres soulever le rôle et l'importance des croisés¹⁵ ainsi que des ordres militaires¹⁶ dans l'intégration culturelle de l'Europe baltique à la chrétienté. Lors de l'analyse de ce discours religieux et militaire, l'historien doit garder à l'idée que la conversion ne peut avoir lieu lors de chocs ou de rencontres culturelles. C'est alors que nous établirons si la conversion eut lieu en raison des actes des missionnaires ou de la violence des armes ou encore des deux simultanément.

Enfin, il faut croiser les éléments de notre recherche. Cette comparaison permet de dresser le portrait le plus réaliste possible de la situation en Livonie et en Estonie à cette époque. C'est ceci qui autorise l'historien à constater comment furent appliquées les stratégies missionnaires ainsi que d'évaluer si la conversion et l'intégration furent la résultante de la force des armes ou bien d'une combinaison entre cette dernière et l'effort

¹³ On peut prendre par exemple dans le *Heinrici Chronicon Livoniae* les funérailles du chef néophyte Caupo qui relevèrent à la fois de traits chrétiens et païens. Pour plus de détails, voir Henricus Lettus, *Op. cit.* p.163.

¹⁴ Voir par exemple le *Ludus Magnus*, le grand jeu ou pièce de théâtre présentée encore une fois par Henri de Livonie dans sa chronique. Henricus Lettus, *Op. cit.* p.53.

¹⁵ Voir par exemple les premières entreprises des croisés dans la *Chronique Rimée de Livonie*. Auteur Anonyme, *The Livonian Rhymed Chronicle, translated with an Historical Introduction, Maps and Appendices by Jerry C. Smith and William L. Urban*, Chicago, Lithuanian Research and Studies Center, Inc., 2001, pp.6-9.

¹⁶ *Ibid.* p.8.

des missionnaires. C'est aussi à ce moment qu'il sera possible de déterminer la véracité des stratégies soulevées dans les sources, ainsi que de comparer les sources entre elles.

La première source utilisée est le *Heinrici Chronicon Livoniae*, composée par Henri de Livonie. Selon certains historiens, dont James A. Brundage, il serait originaire du Saint-Empire germanique. Il serait né entre 1187 et 1188 en Saxe, près de Magdebourg.¹⁷ Éduqué au monastère de Segeberg dans le Holstein, il ne put jamais grimper les échelons de la hiérarchie ecclésiastique.¹⁸ Arrivé en 1205 en Livonie,¹⁹ il fut témoin de la plupart des événements qu'il raconte alors qu'il agissait comme missionnaire, prêtre, chapelain et traducteur auprès des armées croisées.²⁰

Sa chronique porte sur les débuts de la conversion en Livonie et en Estonie entre 1180 et 1226.²¹ Elle fut écrite entre 1225 et 1228²² comme un rapport pour le légat pontifical Guillaume de Modène,²³ ainsi que pour dresser un portrait positif de la situation afin de glorifier l'évêque Albert de Riga.²⁴ Cette source est disponible en

¹⁷ Marek Tamm, Linda Kaljundi et Carsten Selch Jensen, « Preface », dans Marek Tamm, Linda Kaljundi et Carsten Selch Jensen, dir., *Crusading and Chronicle Writing on the Medieval Baltic Frontier*, Aldershot, Ashgate, 2011, p.xviii.

¹⁸ Il était originaire des *ministeriales*, ce qui bloqua son ascension. Pour plus de références, voir note 15.

¹⁹ James A. Brundage, « Introduction : Henry of Livonia, the Writer and His Chronicle » dans Marek Tamm, Linda Kaljundi et Carsten Selch Jensen, dir. *Crusading and Chronicle Writing on the Medieval Baltic Frontier*, Aldershot, Ashgate, 2011, *Loc. cit.* p.2 .

²⁰ Marek Tamm, Linda Kaljundi et Carsten Selch Jensen, *Loc cit.* p.xviii; Alan V. Murray, « Henry the Interpreter: Language, Orality and communication in the Thirteenth-Century Livonian Mission », dans Marek Tamm, Linda Kaljundi et Carsten Selch Jensen, dir., *Crusading and Chronicle Writing on the Medieval Baltic Frontier*, Aldershot, Ashgate, 2011, pp.107-134.

²¹ James A. Brundage, dans Henricus Lettus, *Op. cit.* p.xv.

²² *Ibid.* p.13.

²³ Christopher Tyerman, « Henry of Livonia and the Ideology of Crusading », dans Marek Tamm, Linda Kaljundi et Carsten Selch Jensen, dir., *Crusading and Chronicle Writing on the Medieval Baltic Frontier*, Aldershot, Ashgate, 2011, p.23.

²⁴ Anti Selart, « The Use and Uselessness of the Chronicle of Henry of Livonia in the Middle Ages » dans Marek Tamm, Linda Kaljundi et Carsten Selch Jensen, dir., *Crusading and Chronicle Writing on the Medieval Baltic Frontier*, Aldershot, Ashgate, 2011, pp. 350-52.

traduction anglaise, ainsi qu'en version latine dans les *Monumenta Germaniae Historica*.²⁵

La seconde source étudiée est la *Livländische Reimchronik*, dont l'auteur est toujours inconnu. Les spécialistes de cette chronique tendent à croire qu'elle fut écrite par un membre actif de l'ordre, sans doute un chevalier. La chronique révèle un certain mépris des prêtres et des moines, considérés comme des faibles n'agissant pas réellement pour la gloire de Dieu.²⁶ Ayant été écrite vers la fin du XIII^e siècle, elle est surtout d'ordre militaire et s'étend de 1180 à 1290.²⁷ Malgré qu'elle soit plus tardive que la source précédente, cela n'a pas d'impact sur nos recherches, puisque ce ne sont pas les mêmes éléments qui sont relevés dans les deux sources. De plus, il est plausible selon Jerry C. Smith et William L. Urban que la portion de la source nous intéressant est été partiellement écrite à partir du *Heinrici Chronicon Livoniae* et d'autres sources écrites aujourd'hui perdues. Ainsi, l'auteur a fait appel à une documentation contemporaine de la période 1180-1236 pour écrire sur celle-ci.²⁸ Elle fait partie du mouvement de la *Deutschordenliteratur*, c'est-à-dire un courant littéraire dont les chroniques étaient écrites par les membres de l'Ordre, souvent pour l'usage de leurs propres rangs.²⁹ Cette dernière est disponible en traduction anglaise. L'édition sur laquelle est basée la traduction fut publiée par Georg Olms dans le *Verlagsbuchhandlung* en 1963.³⁰

²⁵ Pour le lien exact, voir : Monumenta Germaniae Historica, *Monumenta Germaniae Historica*, [en ligne], Munich, Bayerische StaatBibliothek, date de création inconnue, dernière mise à jour en février 2010, http://www.dmgh.de/de/fs1/object/display/bsb00000734_meta:titlePage.html?sort=score&order=desc&subSeriesTitle_str=&hl=false&fulltext=Livonia&sortIndex=010:070:0031:010:00:00&context=Livonia, (consulté le 28 novembre 2011).

²⁶ Jerry C. Smith et William L. Urban, dans Auteur inconnu, p.xxii.

²⁷ *Ibid.* p.xxi.

²⁸ *Idem.*

²⁹ *Ibid.* pp.xx-xxii.

³⁰ *Ibid.* p.xxii.

L'analyse de ces sources comporte cependant son lot de limites. Dans un premier temps, nous ne possédons que la vision chrétienne des événements, puisque les païens ne connaissaient pas l'écriture à cette époque. Le recours à des études archéologiques peut pallier partiellement à cette difficulté en nous offrant des regards différents sur les débuts de la conversion. Cependant, peu d'études à ce sujet sont disponibles.³¹

Aussi, il faut faire attention à l'étude du vocabulaire religieux. La signification de ce dernier a changé dans le temps. La langue est une autre entrave qu'il faut considérer, surtout dans le cas de la *Livländische Reimchronik* qui n'est pas accessible en langue originale. Enfin, les limites chronologiques nous sont imposées par nos sources, tant sur l'étendue de notre étude que parfois sur la précision de certaines dates. La comparaison entre les sources s'avère nécessaire pour mieux cibler cette chronologie.

4. Historiographie

L'historiographie concernant les croisades baltiques, les violences de ces dernières ainsi que les processus de conversion des païens peut être divisée en trois grandes périodes. Tout d'abord, nous allons tenter de comprendre la période fortement nationaliste située entre le Printemps des peuples (milieu XIX^e siècle) et la fin de la Deuxième Guerre mondiale en 1945. Puis, il sera rapidement question de la période datant d'entre 1945 et 1990. Enfin, nous nous attarderons à la période des années 1990 à aujourd'hui, alors que chute l'URSS et que s'ouvrent les anciennes archives communistes soviétiques.

³¹ Marika Mägi, « Ösel and the Danish Kingdom : Revisiting Henry's Chronicle and the Archaeological Evidence », dans Marek Tamm Linda Kaljundi et Carsten Selch Jensen, dir., *Crusading and Chronicle Writing on the Medieval Baltic Frontier*, Aldershot, Ashgate, 2011, pp.317-341. et Valter Lang et Heiki Valk, «An Archaeological Reading of the Chronicle of Henry of Livonia : Events, Traces, Contexts and Interpretations », dans Marek Tamm Linda Kaljundi et Carsten Selch Jensen, dir., *Crusading and Chronicle Writing on the Medieval Baltic Frontier*, Aldershot, Ashgate, 2011, pp.291-316. sont deux exemples de ces articles.

En 1815, alors que se réunissaient au Congrès de Vienne les pays ayant vaincu la France, la Prusse prit une nouvelle importance politique sur la scène internationale.³² Ce fut quelque temps après la création du Concert des Nations de 1815 qu'une nouvelle génération, n'ayant pas connu les guerres des années précédentes, s'imposa de plus en plus tant sur la scène politique qu'historique, mettant de l'avant un nationalisme excessif, inspiré du romantisme.³³ Leur discours historique devait avoir de plus en plus de visées politiques. Ainsi, lorsqu'arriva le Printemps des peuples de 1848, l'Allemagne tint un rôle primordial, affichant ce discours nationaliste.³⁴ Cette vision, nouvelle vers le milieu du XIX^e siècle, resta ancrée longtemps cependant dans la réalité allemande. Jusque vers 1945, il est en effet généralement admis que les historiens gardèrent ce discours très politisé, où l'Ordre teutonique et les croisades baltiques vinrent prendre une importance nouvelle. « Disculper l'Ordre, c'était protéger le II^e Reich. »³⁵ Cette tendance se cristallisa d'ailleurs dans *l'Ostmark*, disant défendre la population allemande contre un nouveau Tannenberg.³⁶ À partir de 1933, si Hitler ne s'intéressa pas directement aux Chevaliers teutoniques, Himmler par contre les utilisa comme modèle pour établir ce qu'il croyait être un État moderne, mais aussi pour organiser les SS.³⁷

Figure importante et significative de cette époque, Heinrich von Treitschke fut historiographe officiel de la Prusse à partir de 1886.³⁸ En 1862, il écrivit *Das Deutsche Ordensland Preußen*,³⁹ que l'on peut traduire par *La Terre allemande et l'Ordre de*

³² Georges-Henri Soutou, *L'Europe de 1815 à nos jours*, 1^{ère} éd. Presse Universitaire de France, 2007, p. 49.

³³ *Ibid.* pp.60-61.

³⁴ *Ibid.* p.70.

³⁵ Sylvain Gouguenheim, *Les chevaliers teutoniques*, Paris, Tallandier, 2007, p.603.

³⁶ Danielle Buschinger et Mathieu Olivier, *Les chevaliers teutoniques*, Paris, Ellipses, 2007, p.421.

³⁷ Sylvain Gouguenheim, *Op. cit.* p.610.

³⁸ *Ibid.* p.604.

³⁹ Danielle Buschinger et Mathieu Olivier, *Op. cit.* p.418.

Prusse.⁴⁰ Il obtint d'ailleurs dès 1863, grâce au succès de son œuvre, une chaire d'histoire à Fribourg.⁴¹ Ce dernier s'inscrivit ainsi dans un courant à la fois romantique, positiviste et, surtout, nationaliste. Selon ses traducteurs anglais, on peut dire que son ouvrage exemplifie les caractéristiques les plus importantes de l'auteur : une adoration de l'État, une croyance en l'excellence de la race allemande et des mœurs allemandes, une conviction que, par une dispense divine, cela fut la mission des Hohenzollern d'unifier l'Allemagne par son travail en Prusse afin d'assurer la prédominance des Aryens.⁴² Pour l'auteur en fait, les jeunes générations ne peuvent s'imaginer quelle fut la grandeur de la « germanicité » de l'époque médiévale. Pour lui et ses contemporains, les Teutoniques, les missionnaires et les croisés furent des conquérants, des enseignants, des gens capables d'imposer une discipline à leurs voisins.⁴³ C'est de leurs conquêtes que viendrait l'ancienne Prusse, qui permit de construire plus tard la Prusse telle que connue à l'époque de l'écriture de ce livre.⁴⁴ En fait, il voyait clairement une continuité entre la Prusse de 1862 et celle qui fut conquise par les Teutoniques au XIII^e siècle.⁴⁵ Plus tard, toujours selon Treitschke, ce fut la Livonie qui fut soumise au nom de la mission civilisatrice de l'Allemagne médiévale. Pour les historiens de l'époque de Treitschke, il était indéniable que si les Porte-Glaive, l'Église et les Chevaliers teutoniques avaient utilisé la force dans le but de conquérir leurs voisins, c'était uniquement dans le but de pouvoir les civiliser et les évangéliser. Usant de leur esprit nationaliste, se considérant comme plus avancés que la moyenne, ils auraient voulu, grâce à leur triple fierté de chrétiens, de chevaliers et

⁴⁰ Sylvain Gouguenheim, *Op. cit.* p.604.

⁴¹ Danielle Buschinger et Mathieu Olivier, *Op. cit.* p.419.

⁴² Heinrich von Treitschke, *Origins of Prussianism (The Teutonic Knights)*, traduit par Eden et Cedar Paul, New York, Howard Fertig, 1969 (1862), p.8.

⁴³ *Ibid.* p.18.

⁴⁴ *Ibid.* p.19.

⁴⁵ *Ibid.* p.21.

surtout, de Germaniques, faire un immense front contre les païens dans le but de les éduquer et de les convertir.⁴⁶ Par ces conquêtes, les Teutoniques auraient formé ce que l'auteur appelle la « New Germany ».⁴⁷ Cette dernière serait en fait une résurrection de l'ancienne et prestigieuse Germanie de l'Antiquité. Elle serait aussi, dans l'optique nationaliste de l'époque, l'ancêtre de la Prusse du XIX^e siècle. Aussi, selon les historiens nationalistes, dont Treitschke, l'expansion de la « germanicité » entraînerait une plus grande liberté de la population de la Prusse païenne et de la Livonie et de l'Estonie slaves.⁴⁸ Ainsi, nous avons pu soulever grâce à l'œuvre de Treitschke, un pendant de l'historiographie romantique, positiviste et surtout nationaliste de cette époque insistant beaucoup sur le caractère de la mission civilisatrice de l'Ordre et de l'entreprise de conversion. Les chevaliers et les croisés se devaient de combattre la barbarie, de gagner toujours de plus en plus d'âmes égarées à sa cause dans le but de leur apporter la lumière de la civilisation. Sa vision purement nationaliste, portée au-delà de toute mesure contre les Slaves (particulièrement les Polonais) qui par leur trahison et leur alliance avec les païens et les schismatiques,⁴⁹ put donc aisément traverser les époques jusqu'à la fin de la Deuxième Guerre mondiale, alors que le nazisme réutilisa certaines de ces valeurs. Treitschke renvoyait d'ailleurs à l'idée que l'on devait reconquérir toutes les terres qui furent perdues par l'Ordre au cours des XV^e et XVI^e siècles.⁵⁰

Mais, en 1945, alors que se concluait la Seconde Guerre mondiale, cette vision des croisades baltiques et des chevaliers teutoniques s'effondra. L'Allemagne, déclarée

⁴⁶ Heinrich von Treitschke, *Op. cit.* p.39.

⁴⁷ *Ibid.* p.52.

⁴⁸ *Ibid.* p.57.

⁴⁹ *Ibid.* pp.110-140.

⁵⁰ *Ibid.* pp.148-149, 161.

responsable de la guerre,⁵¹ disparut, divisée en quatre zones d'influence.⁵² Rappelons rapidement les conséquences de cette guerre : 50 millions de morts, une politique raciste de la part de l'Allemagne (particulièrement contre les Juifs, les Tziganes et les Slaves) et la propagation d'une politique très dure en Pologne, en Ukraine, en Russie et dans les Balkans. Au niveau moral, il y eut un traumatisme durable, particulièrement en Europe orientale, qui avait subi le plus de dommages de la part de l'Allemagne du III^e Reich.⁵³

Ainsi, la vision que l'on avait de l'Ordre et de l'évangélisation des païens ne put perdurer. Du côté occidental du rideau de fer, les historiens allaient cesser pendant environ les 45 prochaines années de se pencher sur l'évangélisation et les croisades en terres baltiques ainsi que sur les ordres militaires ayant agi dans ces régions. Le sujet devint tabou :

Là aussi, l'année 1945 a bien été une “année zéro”. La rupture forcée avec les traditions historiques de l'avant-guerre, l'épuration des universités, l'orientation culturelle pro-occidentale de ce qui va devenir, en 1949, la République fédérale d'Allemagne conduisent, dans le champ scientifique, à une marginalisation quasi totale de l'histoire teutonique.⁵⁴

Par contre, en Europe soviétique, la littérature historique slave portant sur l'ordre et ses croisades allait connaître un grand essor.⁵⁵ En fait, au début du XX^e siècle, une historiographie dressant un portrait noir des Teutoniques et de l'évangélisation violente des païens commença déjà à apparaître. Suite aux atrocités dépeintes plus haut, cette dernière se renforçait. Une nouvelle haine contre les Allemands et leur histoire allait apparaître, alors qu'on allait jusqu'à comparer le Grand Maître de l'Ordre Heinrich von

⁵¹ Georges-Henri Soutou, *Op. cit.* p.256.

⁵² *Ibid.* p.255.

⁵³ *Ibid.* p.258.

⁵⁴ Danielle Buschinger et Mathieu Olivier, *Op. cit.* p.428.

⁵⁵ Sylvain Gouguenheim, *Op. cit.* p.618.

Plauen (1410-1413) à Hitler. D'ailleurs, la République démocratique d'Allemagne, voulant se distancier de ses compatriotes de l'ouest, orienta sa façon de faire l'histoire vers cette vision particulièrement négative.⁵⁶ Un auteur clé de cette époque est le Polonais Karol Gorski, qui dès 1937 commença à renouveler l'historiographie. À la base, il voulut tenter de faire un parallèle entre l'Ordre des chevaliers teutoniques et les autres ordres militaires de l'époque, tels les Templiers et les Hospitaliers. Cependant, à la suite de la Deuxième Guerre mondiale, ses travaux prirent une orientation beaucoup plus négative, où il ne cherchait plus nécessairement à comprendre l'Ordre, les croisades et la christianisation des païens de Livonie et d'Estonie en perspective des mentalités médiévales.⁵⁷ Pour des raisons linguistiques, nous n'allons cependant pas nous attarder aux écrits de cette époque. La majeure partie des études étant en langue slave, elles sont hors de portée pour cette recherche. Le but était ici simplement de dresser un rapide portrait de ce qui influença l'historiographie entre 1945 et 1990.

La dernière période historiographique étudiée et toujours en cours est celle qui s'étend de 1990 à aujourd'hui. À partir de ce moment, on chercha à avoir une vision plus neutre de l'Ordre, des croisades et de l'évangélisation de la Baltique, à comprendre son histoire en fonction des mentalités médiévales.⁵⁸ En fait, on fit une série d'expositions portant sur les croisades baltiques et conséquemment, sur l'Ordre teutonique qui fêta le 800^e anniversaire de sa fondation.⁵⁹ Mais surtout, ce qui ouvrit cette nouvelle ère historiographique, ce fut la chute du Mur de Berlin en 1989 et peu après, la dissolution de l'URSS. Les années 1989 à 1991 témoignent de la brusque fin du communisme

⁵⁶ Sylvain Gouguenheim, *Op. cit.* p.618.

⁵⁷ *Ibid.* p.619.

⁵⁸ *Ibid.* 624.

⁵⁹ Danielle Buschinger et Mathieu Olivier, *Op. cit.* p.430.

soviétique. Les transformations politiques de Gorbatchev échappèrent rapidement au contrôle de Moscou. Cela, joint à l'exaspération des populations, créa un soulèvement qui ouvrit la porte à une plus grande perspective historique.⁶⁰ On tombe en fait dans une époque où, en raison de tous les changements politiques et culturels, l'Europe se relance dans des discussions et des réflexions portant sur la nature de l'identité européenne.⁶¹

Cependant la chute de l'URSS signifie aussi quelque chose de très important pour les historiens des croisades baltiques : l'ouverture de toutes les archives du bloc soviétique.⁶² Tant dans l'ancien bloc de l'ouest que dans celui de l'est, les historiens redécouvrent l'Ordre et l'abordent selon deux perspectives différentes que nous allons étudier dans les prochaines pages. Tout d'abord, il y eut un intérêt pour l'histoire totale, c'est-à-dire cette idée de vouloir traiter tous les aspects d'un événement ou bien dans ce cas-ci, d'un ordre militaire historique. On peut le voir entre autres l'ouvrage de synthèse nommé *Les chevaliers teutoniques* de Sylvain Gouguenheim. Mais aussi et même surtout, on voit apparaître, dans le courant de ce que l'on nomme l'histoire culturelle,⁶³ une étude des mentalités et de la culture qui motivèrent les croisades d'une part, mais aussi qui se développèrent au sein de ces dernières. Pour bien comprendre ce nouveau champ d'études, nous allons entre autres nous attarder au livre de Allan V. Murray, *The Clash of Cultures on the Medieval Baltic Frontier*.

En ce qui concerne notre analyse de l'ouvrage de Gouguenheim, le livre sera décortiqué en grandes catégories, toujours appuyées d'exemples. Tout d'abord, au niveau

⁶⁰ George-Henri Soutou, *Op. cit.* p.316.

⁶¹ *Ibid.* p.329.

⁶² Danielle Buschinger et Mathieu Olivier, *Op. cit.* p.430 .

⁶³ « La nouveauté nous paraît tenir à trois processus : de nouveaux problèmes remettent en cause l'histoire elle-même; de nouvelles approches modifient, enrichissent, bouleversent les secteurs traditionnels de l'histoire; de nouveaux objets enfin apparaissent dans le champ épistémologique de l'histoire [...] » Pour plus de détails, voir Marie-Paule Caire Jabinet *Introduction à l'historiographie*, Armand Colin, Paris, 2008 (2^e édition) p.100.

évènementiel, Gouguenheim remet tout en question, y compris la fondation de l'Ordre. Contrairement à ce qui était affirmé par la plupart de ses prédécesseurs, cet auteur insiste sur le fait que l'on ne connaît pas réellement les origines de l'Ordre.⁶⁴ Toujours sur ce plan des évènements, il dit en fait que selon lui et selon les sources qu'il a pu analyser, les Teutoniques ne se seraient pas nécessairement imposés dans les terres où ils s'établirent, mais que plusieurs de ces terres leur furent confiées.⁶⁵ C'est là quelque chose de nouveau, car auparavant, on s'intéressait surtout à une histoire purement évènementielle, au récit des batailles surtout. Mais, en donnant un aspect plus humain à l'Ordre, Sylvain Gouguenheim y a inclus une dimension d'histoire sociale et culturelle, ce qui permettait de remettre les chevaliers teutoniques et les croisades baltiques dans leur contexte. Aussi, il traite de l'aspect religieux de l'Ordre, c'est-à-dire leur mission de conversion qui nous intéresse ici particulièrement. En effet, il insiste sur l'importance de la papauté dans ces croisades. Selon lui, il fallait comprendre l'entreprise des Teutoniques et de leurs prédécesseurs selon une motivation religieuse, voire une justification de l'Église.⁶⁶ Ainsi, s'appuyant toujours sur de nouvelles sources, telles les correspondances pontificales, Gouguenheim démontre que la violence dont fut marquée cette croisade ne fut pas nécessairement entièrement la faute de ses principaux acteurs : elle était aussi sanctionnée, du moins en partie, par l'Église.⁶⁷ Malgré tout, selon lui, la conversion tant en Prusse qu'en Livonie et en Estonie demeure un sujet qui reste flou et sur lequel bien

⁶⁴ Sylvain Gouguenheim, *Op. cit.* pp.24-28.

⁶⁵ *Ibid.* pp.55-96.

⁶⁶ *Ibid.* pp.147-148.

⁶⁷ *Ibid.* p.153. Pour plus de détails sur le rôle de la papauté dans les croisades, voir Iben Fonnesberb-Schmidt. *The Popes and the Baltic Crusades, 1147-1254*. Boston, Brill, 2007. 287 pages. Comme le titre de son livre l'indique, l'accent est ici surtout porté sur tout le rôle de la papauté dans le développement des croisades, entre autres par l'octroi des différents privilèges aux croisés.

des recherches restent à faire.⁶⁸ Parlant rapidement de la conversion, il mentionne l'existence d'une interpénétration des cultures.⁶⁹ Puis, dans la troisième partie de son livre, il traite surtout de la politique implantée par les Teutoniques. Son but est de comprendre comment l'État teutonique avait pu s'établir en Europe. Il aborde ainsi un point de vue économique qui était jusqu'alors occulté dans les documents traitant de l'histoire des chevaliers teutoniques, à l'exception d'un.⁷⁰ Enfin, il traite de l'histoire des idées à cette époque. Un des chapitres les plus significatifs à ce sujet et qui démontre bien l'explosion des champs historiques dans les années 1990 à aujourd'hui est *Un contrôle des esprits?*⁷¹

En parallèle, un autre courant fut très important à cette époque : celui de l'histoire culturelle, ayant tendance à se pencher sur l'histoire des mentalités, des cultures ainsi que des idées. Dans ce domaine, deux compilations d'actes de colloques sont sans doute les contributions les plus importantes. Il s'agit de deux regroupements d'articles constitués par Allan V. Murray intitulés *Crusade and Conversion on the Baltic Frontier 1150-1500* ainsi que *The Clash of Cultures on the Medieval Baltic Frontier*. Pour des fins de synthèse, nous allons nous attarder qu'à l'une de ces deux œuvres, c'est-à-dire *The Clash of Cultures on the Medieval Baltic Frontier*. À des fins de synthèse, nous allons nous limiter à l'analyse que de quelques articles de ceux-ci.⁷² Une nouvelle notion est ici mise à jour, celle du choc des cultures qui est transmise tout au long de cette monographie. En fait, il est évident que le changement de religion imposé entraîne une foule d'autres changements : au niveau moral, culturel, politique et même social. D'ailleurs, un point qui

⁶⁸ Sylvain Gouguenheim, *Op. cit.* p.154.

⁶⁹ *Ibid.* p.160.

⁷⁰ Pour plus de détails, voir Michael Burleigh, *Prussian Society and the German Order : an Aristocratic Corporation in Crisis, c. 1410-1466*, Cambridge, Cambridge University Press, 1984, x-207pages.

⁷¹ *Ibid.* pp. 403-432.

⁷² Allan V. Murray, « Introduction », *The Clash of Cultures on the Medieval Baltic Frontier*, *Op. cit.* p.1.

est mis de l'avant dans ce livre est que la conversion ne se fit pas simplement dans les esprits et par la force. L'évangélisation de la Livonie et de l'Estonie se fit aussi en grande partie par la christianisation de l'espace. C'est une idée nouvelle de cette conversion qui ne serait pas nécessairement violente, mais en fait plutôt symbolique et visible.⁷³ Selon Carsten Selch Jensen, il faut voir dans la conversion de l'espace un changement des frontières culturelles. De nouveaux centres de pouvoir, représenté par les églises et les forteresses chrétiennes, ne sont pas nécessairement des symboles de violence ou de domination, mais des symboles de la christianisation du territoire. On impose ces nouveaux symboles culturels aux païens dans le but de pouvoir les christianiser. Certes, on ne peut totalement négliger le rôle militaire de ces institutions, mais il reste qu'un nouveau regard est porté sur ces dernières.⁷⁴ En fait, ces constructions sont nécessaires, car sans la christianisation de l'espace, il est impossible d'éradiquer l'ancienne culture païenne.⁷⁵ D'ailleurs, pour bien comprendre cette culture qui disparut en grande partie dans le processus d'évangélisation de la Livonie et de l'Estonie, Eva Eihmane, tente de dresser un portrait des grands aspects que l'on connaît de la culture païenne. Ainsi, on pourrait comprendre quelle fut réellement l'intensité du choc culturel.⁷⁶ Une grande difficulté vient cependant parfois obscurcir ces études : on ne sait pas réellement ce que les païens pensaient de l'arrivée du christianisme. En effet, il s'agissait d'une société qui ne possédait pas l'écriture. Ainsi, il demeure difficile pour l'historien de saisir toutes les

⁷³ Marek Tamm, « A New World into Old Words: The Eastern Baltic Region and the Cultural Geography of Medieval Europe », dans Allan V. Murray, dir., *The Clash of Cultures on the Medieval Baltic Frontier*, Aldershot, Ashgate, 2009, p.11.

⁷⁴ Carsten Selch Jensen, « How to Convert a Landscape: Henry of Livonia and the *Chronicon Livoniae* », dans Allan V. Murray, dir., *The Clash of Cultures on the Medieval Baltic Frontier*, Aldershot, Ashgate, 2009, p.154.

⁷⁵ *Ibid.* p.157.

⁷⁶ Eva Einhame, « The Baltic Crusades: A Clash of Two Identities », dans Allan V. Murray, dir., *The Clash of Cultures on the Medieval Baltic Frontier*, Aldershot, Ashgate, 2009, p.40.

subtilités culturelles entourant la croisade. Mais, le fait que l'on se demande comment la christianisation et la croisade furent perçues par les païens marque néanmoins une nouveauté.⁷⁷ Enfin, dernière innovation particulièrement intéressante, il y a une tendance à vouloir marquer deux temps dans le processus d'évangélisation des terres baltes. Ainsi, il est question dans un premier temps d'une tentative d'évangélisation pacifique du territoire. Mais suite à son échec, on n'aurait plus le choix de prendre les armes et de partir en croisade. Ce tournant se ferait autour de l'arrivée d'Albert von Buxhövdén comme troisième évêque de Livonie.⁷⁸

5. Division de la recherche

Face à notre problématique et à notre historiographie, il est maintenant temps de présenter l'articulation de cette étude. Cette dernière sera divisée en quatre chapitres. Dans le premier, il sera question du cadre théorique que nous évoquons dans notre méthodologie. En effet, il sera expliqué à ce moment les définitions des différents concepts utilisés dans cette recherche. Aussi, un aperçu historique des stratégies de conversion avant les croisades baltiques sera présenté. Par la suite, nous traiterons des stratégies pacifiques des missionnaires dans le second chapitre. Il sera question de leurs discours, de leur enseignement, de leur exemplarité et du monnayage du baptême. Dans le troisième chapitre, nous aborderons la question de la violence, et ce, tant chez les missionnaires que chez les croisés et les Porte-Glaive. Enfin, dans notre dernière section, il sera question de la christianisation de l'espace. Ainsi, nous traiterons des processus

⁷⁷ Tiina Kala, « Rural Society and Religious Innovation: Acceptance and Rejection of Catholicism Among the Native Inhabitants of Medieval Livonia », dans Allan V. Murray, dir., *The Clash of Cultures on the Medieval Baltic Frontier*, Aldershot, Ashgate, 2009, p.172.

⁷⁸ Andris Šnē, « The Emergence of Livonia: The Transformation of Social and Political Structures in the Territory of Latvia during the Twelfth and Thirteenth Centuries », dans Allan V. Murray, dir., *The Clash of Cultures on the Medieval Baltic Frontier*, Aldershot, Ashgate, 2009, p.155.

utilisés par l'Église afin de désacraliser l'espace païen pour ensuite le sacraliser de nouveau, mais cette fois, en un espace chrétien. Puis, nous verrons en quoi les constructions et les structures chrétiennes vinrent achever la christianisation de la Livonie et de l'Estonie ainsi que leur intégration à la chrétienté.

I. INTÉGRATION, CONVERSION, STRATÉGIES MISSIONNAIRES ET VIOLENCE AU MOYEN ÂGE

Toute analyse historique se doit d'être bien fondée, autant sur le plan théorique que méthodologique. C'est pourquoi nous jugeons primordial de commencer notre étude par la présentation de ces concepts clés, ce qui permettra par la suite une analyse plus rigoureuse et ciblée de nos sources et de leur contenu. Nous présenterons d'abord comment les historiens ont défini les différents concepts concernant notre sujet, pour ensuite établir et justifier nos propres définitions formant les bases de notre démarche. Comme notre analyse porte principalement sur les stratégies de conversion et d'intégration culturelle à la fin du XII^e siècle et au début du XIII^e siècle, cet exercice permet de constater comment évoluèrent au cours de l'histoire la religion chrétienne et son prosélytisme. En effet, les différentes méthodes utilisées lors de la conversion de l'Europe baltique sont encore débattues par les historiens et font l'objet de nouvelles études historiques. De ce fait, nous voulons voir ce qui a permis au missionnariat chrétien d'évoluer jusqu'à devenir ce qu'il était à l'aube des croisades contre les peuples de la Baltique.

Ainsi, ce chapitre se divise en deux sections principales. La première a comme objectif de définir les concepts clés de notre mémoire, soit la conversion ou l'intégration culturelle, les stratégies missionnaires ainsi que la violence. Dans un second temps, nous traiterons de l'évolution des stratégies de christianisation, et ce, en trois temps. D'abord, nous verrons ce qui caractérisa la mission entre la fin de l'Antiquité et l'arrivée au pouvoir de Charlemagne. Puis, sera exposé comment la mission, ciblant d'abord l'intérieur de l'ancien *limes* romain, s'étendit à l'ensemble de l'Europe. Enfin, il sera

question de l'époque comprise entre le règne de Charlemagne et les croisades contre les Wendes.

1.1 Conversion, intégration, stratégies et violences : définir pour mieux comprendre

Henri de Livonie mentionne dans le troisième livre de sa chronique que toute la Livonie fut convertie dès le moment où toute sa population reçut le baptême.

¹ Ce sacrement marquant leur entrée officielle dans la chrétienté, il était normal pour lui de considérer ces populations évangélisées. Face à cette déclaration, il est justifié de se demander ce qu'était la christianisation ou l'intégration culturelle au Moyen Âge. Était-ce la réception du baptême? L'instruction des fidèles? L'établissement de lieux de cultes? La pratique assidue des préceptes chrétiens?

Le mot *conversio*, racine latine du mot conversion, signifiait de prime abord changer ou transformer quelque chose ou quelqu'un, mais il était dénué de connotation religieuse.² Pour James Muldoon, si l'on donne un sens spirituel à la conversion, il faut nuancer le terme pour le distinguer de l'adhésion. Pour cet historien, la conversion est une réorientation personnelle de l'âme tandis que l'adhésion est la pleine acceptation d'un nouveau culte.³ En vérité, la conversion suggère une double signification, puisqu'elle suppose à la fois l'acceptation de quelque chose de nouveau, mais aussi l'abandon d'anciennes idées ou conceptions.⁴ Cependant, pour le chroniqueur Henri de Livonie, cela ne semble signifier que l'acceptation du baptême, rite important pour plusieurs de ses contemporains, car il permettait de sauver l'âme des flammes de l'enfer.⁵ Saint-

¹ Henricus Lettus, *Op. cit.* pp.65, 69.

² James Muldoon, « Introduction », dans James Muldoon, dir., *Varieties of Religious conversion in the Middle Ages*, Gainesville, University Press of Florida, 1997, p.1.

³ *Ibid.* p.3.

⁴ Frederick H. Russel, « Augustine, Conversion by the Book » dans James Muldoon, dir., *Varieties of Religious conversion in the Middle Ages*, Gainesville, University Press of Florida, 1997, p.13.

⁵ J. N. Hillgarth, *The conversion of Europe. 350-750*, Englewood Cliffs, Prentice-Hall, 1969, p.6.

Augustin insistait beaucoup sur cette notion du baptême, puisque pour lui il s'agissait du premier pas vers la conversion de l'esprit et la renaissance de l'être humain au sein de la chrétienté.⁶ D'ailleurs, au début de l'ère chrétienne, pour être baptisé, le néophyte devait traverser certains rituels chrétiens et recevoir une éducation religieuse,⁷ tel que le prônait Saint-Jérôme dans l'évangile selon Matthieu.⁸ De ce fait, il est plausible d'affirmer que la conversion et l'intégration à la chrétienté étaient le résultat du baptême suivant une longue instruction. Cependant, vers 750, la situation se renversa. On commença à baptiser les enfants naissants, ne leur administrant que par la suite l'éducation nécessaire aux chrétiens.⁹ Pour compenser, le rite de la confirmation apparut pour permettre à l'enfant de réaffirmer sa foi.¹⁰ Néanmoins, ce changement manifeste que pour être intégré à la chrétienté, il suffisait d'être baptisé, et non plus de mener une vie chrétienne et de connaître les préceptes de la foi.¹¹ Dans un autre ordre d'idées, les études portant sur la religion chrétienne font de plus en plus part du phénomène de conversion de l'espace. Ce dernier impliquerait une modification de la géographie physique afin de déterminer un nouvel espace chrétien.¹² Selon Howe, la conversion de l'individu ne peut être complète sans l'établissement de lieux de culte propices à la pratique de la nouvelle foi. Par exemple, lors des premières missions en Angleterre, les missionnaires se

⁶ Frederick H. Russel, *Loc. cit.* p.22.

⁷ *Ibid.* p.9; J. N. Hillgarth, *Christianity and Paganism, 350-750, The Conversion of Western Europe*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1986, p.11.

⁸ Richard Fletcher, *Loc. cit.* p.221.

⁹ J. N. Hillgarth, 1986, *Op. cit.* p.178.

¹⁰ Richard Fletcher, *Op. cit.* p. 278.

¹¹ Cordula Nolte, « Gender and Conversion in the Merovingian Era », dans James Muldoon, dir., *Varieties of Religious conversion in the Middle Ages*, Gainesville, University Press of Florida, 1997, p.83.; Ruth Mazo Karras, « God and Man in Medieval Scandinavia, Writing—and Gendering—the Conversion » dans James Muldoon, dir., *Varieties of Religious conversion in the Middle Ages*, Gainesville, University Press of Florida, 1997, p.102.

¹² John M. Howe, « The Conversion of the physical World, The Creation of a Christian Landscape » dans James Muldoon, dir., *Varieties of Religious Conversion in the Middle Ages*, Gainesville, University Press of Florida, 1997, p.63.

faisaient un devoir de détruire toutes les traces tangibles du paganisme par la profanation et l'élimination des lieux de culte païen.¹³ D'autres, voulant faciliter l'adhésion au christianisme, allèrent jusqu'à récupérer des lieux de culte pour en faire des églises.¹⁴ Bref, l'Église s'efforça non seulement d'évangéliser les individus, mais aussi d'intégrer l'espace païen à la chrétienté. Il persista néanmoins un certain syncrétisme, dû par exemple à la récupération des espaces païens. Dans une grande partie de l'Europe, le christianisme ne put s'imposer soudainement. Certaines parcelles du paganisme furent conservées et éliminées progressivement par la suite.¹⁵

À la lumière des études consultées, nous définissons la conversion et l'intégration à la chrétienté comme étant la réception du baptême, mais aussi l'établissement d'un espace chrétien par la sacralisation du sol, l'établissement de signes distinctifs de la chrétienté et une présence humaine de chrétiens. L'instruction doit être commencée, mais pas nécessairement achevée. Il s'agit donc d'une acculturation du païen, comme le soulignait Muldoon.¹⁶ Il est nécessaire d'insister sur le baptême, car pour Henri de Livonie et ses contemporains, il était synonyme de conversion. C'est pour respecter les conceptions entourant l'évangélisation de la Baltique que nous jugeons qu'il marque la christianisation de l'individu et que son instruction est moins importante. De plus, avec les sources disponibles, il est difficile d'évaluer l'apprentissage fait par les néophytes. Cependant, l'établissement de symboles chrétiens est bien explicité dans les sources, nous permettant d'ajouter ce point à notre définition.

¹³ Lawrence G. Duggan, « "For Force is Not of God? " Compulsion and Conversion from Yahweh to Charlemagne », dans James Muldoon, dir., *Varieties of Religious conversion in the Middle Ages*, Gainesville, University Press of Florida, 1997, p. 56.

¹⁴ J. N. Hillgarth, 1969, *Op. cit.* p.112.

¹⁵ J. N. Hillgarth, 1986, *Op. cit.* p.120.

¹⁶ James Muldoon, *Loc cit.* pp.3-4.

Nous pouvons maintenant nous attarder à la définition des stratégies missionnaires qui permirent la christianisation de la Baltique. Il faut comprendre ici que le terme stratégie est dénué de tout caractère militaire classique. Il s'agit plutôt de l'ensemble des méthodes employées par les missionnaires dans leur entreprise de prosélytisme. Mais, est-ce l'ensemble de leurs actions, violentes comme pacifiques, ou seulement certaines? Est-ce que cela comprend leur stratégie pour convertir l'espace?

L'utilisation des martyrs et de la vie exemplaire de certains missionnaires fut l'une de ces stratégies. Les premiers étaient souvent perçus comme des protecteurs des populations chrétiennes.¹⁷ Aussi, la vie exemplaire menée par des chrétiens pouvait parfois inspirer les païens. Ainsi, si un chrétien était prêt à tous les sacrifices pour Dieu, il était justifié de croire que celui-ci était puissant.¹⁸ Pour certains historiens, dont MacMullen, l'impossibilité d'éradiquer rapidement les anciennes croyances força l'utilisation du syncrétisme par les missionnaires.¹⁹ Pour lui, « Le triomphe de l'Église ne fut pas celui d'oblitération, mais celui de l'intégration large et de l'assimilation. »²⁰ Par exemple, en Irlande, on s'adapta aux coutumes locales pour favoriser l'évangélisation. La déesse du feu Brigid devint Sainte Brigitte²¹ et les amulettes magiques furent substituées par des reliques.²² Selon d'autres historiens, les missionnaires visaient les élites de la société païenne. On leur offrait des présents afin de les impressionner,²³ on soulignait que les victoires militaires étaient remportées par la volonté de Dieu,²⁴ on offrait dès

¹⁷ J. N. Hillgarth, 1969, *Op. cit.* p. 19.

¹⁸ Richard Fletcher, *Op. cit.* p. 274.

¹⁹ Ramsay MacMullen, *Christianisme et paganisme du Vie au VIIIe siècle*, (Tempus), Paris, Perrin, 1996, p.161.

²⁰ *Ibid.* p.243.

²¹ J. N. Hillgarth, 1986, *Op. cit.* p.120; Richard Fletcher, *Op. cit.* pp.49, 241.

²² Richard Fletcher, *Op. cit.* pp. 250-251.

²³ *Ibid.* p.120.

²⁴ *Ibid.* p.122.

avantages politiques en échange de la conversion. Ainsi, pour Clovis, la conversion était synonyme de royauté d'ascendance divine.²⁵ Il faut dire que cette stratégie était prisée, car la christianisation des peuples dépendait de celles des élites les gouvernant. Néanmoins, il arriva que l'on soudoie directement le peuple. On offrait de l'argent à ceux qui acceptaient le baptême²⁶ ou encore, on importait des technologies chrétiennes dans les communautés de néophytes, facilitant de ce fait leur survie.²⁷ Aussi, des tactiques furent déployées pour convertir l'espace païen. L'évangélisation des anciens lieux de cultes païens créait un réseau chrétien, à la base de la fondation des paroisses et des évêchés dans les territoires nouvellement convertis.²⁸ Suite à cela, il devenait plus facile de recruter des missionnaires dans la population locale pour continuer la poussée chrétienne.²⁹ Enfin, pour certains, dont Saint Augustin, la violence pouvait être utilisée dans le cadre de la mission si la parole échouait.³⁰ De plus, si Dieu était intolérant envers les autres religions, tel qu'il est écrit dans l'Ancien Testament, alors cela permettait aussi à l'homme de l'être et de ce fait, d'user de tous les moyens pour défaire les païens.³¹

Bien entendu, d'autres interprétations de ces stratégies existent, mais une énumération complète serait trop longue dans le cadre de notre étude. Cependant, il faut retenir que les stratégies missionnaires sont l'ensemble des actions pacifiques réalisées par un groupe ecclésiastique et ayant pour objectif la conversion d'un individu ou d'un territoire païen. Malgré les propos de Saint Augustin, nous excluons les procédés

²⁵ J. N. Hillgarth, 1986, *Op. cit.* p.89.

²⁶ Ramsay MacMullen, *Op. cit.* p.231.

²⁷ Richard Fletcher, *Op. cit.* p.244.

²⁸ John M. Howe, *Loc. cit.* pp. 63, 66, 70.; J. N. Hillgarth, 1969, *Op. cit.* pp. 53,112.

²⁹ J. N. Hillgarth, 1969, *Op. cit.* p.131.; Richard Fletcher, *Op. cit.* p.47.

³⁰ Frederick H. Russel, *Loc. cit.* pp. 25,26.

³¹ Lawrence G. Duggan, *Loc. cit.* p.52.

provocateurs des missionnaires, plutôt liés à la violence à laquelle est consacré le prochain point.

En effet, les missionnaires usèrent parfois de méthodes radicales, provocatrices, voire violentes. Ceux-là se justifiaient par l'intolérance dont Dieu avait fait preuve à l'égard des autres religions.³²

Martin de Tours mentionnait, selon Richard Fletcher, que les stratégies adoptées par les missionnaires devaient être violentes en vue de confronter le païen : il interrompait des cérémonies religieuses, détruisait des édifices païens et cherchait à ridiculiser leur clergé.³³ En Irlande, Saint Patrick fit de même, confrontant les druides et les rois païens afin de détruire leur rôle social et démontrer leur inutilité.³⁴ On alla même jusqu'à saccager les symboles du paganisme. Martin de Tours par exemple encourageait la destruction des temples, des idoles et des arbres sacrés.³⁵ L'idéal était de forcer le païen à anéantir lui-même ce qu'il chérissait autrefois.³⁶ L'élimination des traces du paganisme devint si importante que lors de certains synodes carolingiens, on composa des guides afin de fournir une procédure de démolition du paganisme.³⁷ Le but de cet anéantissement était de démontrer la futilité des croyances païennes puisque leurs dieux ne se vengeaient pas.³⁸ La menace fut une autre arme missionnaire. « Les chefs de l'Église avaient toujours su que la crainte était une motivation essentielle, à même de

³² Lawrence G. Duggan, *Loc. cit.* p.52.

³³ Richard Fletcher, *Op. cit.* p. 43.

³⁴ Peter Brown, *The Rise of Western Christendom*, Cambridge, Blackwell Publishers Inc., 1996, p.203.

³⁵ J. N. Hillgarth, 1969, *Op. cit.* p.131.

³⁶ J. N. Hillgarth, 1986, *Op. cit.* p. 138.; Lawrence G. Duggan, *Loc. cit.* p.56.

³⁷ John M. Howe, *Loc. cit.* p.66.

³⁸ Ruth Mazo Karras, *Loc. cit.* p.106.; J. N. Hillgarth, 1969, *Op. cit.* p.131.; Richard Fletcher, *Op. cit.* p.44.

motiver un auditoire. »³⁹ Les moines furent d'ailleurs les premiers soldats de l'Église, battant la campagne dès le V^e siècle dans le but de dénicher les païens et de forcer leur conversion.⁴⁰

Ainsi, la violence des missionnaires est l'ensemble de leurs actions visant à forcer la christianisation d'une personne ou d'un espace de façon agressive, hostile et provocante. Elle ne demande pas la prise des armes ou la déclaration d'un conflit ouvert, mais en usant de celle-ci, les missionnaires confrontaient directement le païen au lieu de chercher à le convaincre.

Les laïcs utilisèrent aussi la violence pour forcer l'évangélisation et l'intégration des peuples à la chrétienté. Tel que mentionné précédemment, selon Saint Augustin, en cas d'échec de la parole, le recours à la violence était justifié.⁴¹ Charlemagne exploita cette idée afin de lier les dimensions matérielles et spirituelles pour justifier la conquête et la soumission de nouveaux territoires, dont celui des Saxons.⁴² La violence se manifesta d'abord par l'intolérance et les persécutions.⁴³ Sans faire la guerre au paganisme, on tentait de purger les cités de ces adeptes. Ces persécutions étaient encore une fois motivées par l'intolérance que l'on imputait à Dieu et avaient toujours plus ou moins eu lieu.⁴⁴ Ce qui marqua vraiment un tournant fut l'utilisation de la guerre, des menaces armées et des croisades dans le processus de conversion. On cherchait désormais à écraser le paganisme par la force. Dès le temps de Clovis, certains chefs de l'Église espéraient que les nouveaux souverains chrétiens deviendraient les champions de l'Église, forçant la conversion des populations et conquérant de nouveaux territoires

³⁹ Ramsay MacMullen, *Op. cit.* p.26.

⁴⁰ *Ibid.* p.34.; Richard Fletcher, *Op. cit.* p.45.

⁴¹ Frederick H. Russel, *Loc. cit.* pp.25-27.

⁴² Richard Fletcher, *Op. cit.* p.195.

⁴³ J. N. Hillgarth, 1986, *Op. cit.* p.106.

⁴⁴ Lawrence G. Duggan, *Loc. cit.* p.52.

au nom de la foi.⁴⁵ Éventuellement, au nom de la défense du Christ, certains souverains firent des guerres pour étendre leur autorité ainsi que la chrétienté.⁴⁶ Charlemagne est l'un des exemples les plus connus. Ce dernier força la conversion des Saxons par la menace, allant même jusqu'à exécuter des prisonniers refusant le baptême.⁴⁷ Cela mena au phénomène des croisades, intimement liées à la conversion de l'Europe du Nord⁴⁸ et à Bernard de Clairvaux. Elle marqua l'apogée de la violence au nom du christianisme.⁴⁹

La violence chez les croisés, les nobles et autres soldats peut donc se définir comme les actions militaires ayant pour objectif de n'offrir d'autres alternatives à une population que la conversion ou la mort, ce qui implique la coercition.

1.2 Les débuts de la conversion et de l'intégration culturelle

Il est primordial de faire un bref historique de la conversion au Moyen Âge afin de comprendre son évolution jusqu'à l'époque nous intéressant. En effet, une compréhension de la transformation des stratégies missionnaires permettra de mieux saisir ce qui se déroula lors des croisades baltiques. Cependant, notre but se limite à voir quelles furent les grandes tendances des méthodes d'évangélisation à certains moments de l'histoire du christianisme.

1.2.1 L'aube du christianisme : de l'Antiquité tardive à Charlemagne

Le rite du baptême connut une évolution entre l'Antiquité et la fin du Moyen Âge. Jusqu'au V^e siècle, il s'agissait d'une cérémonie se déroulant aux alentours de Pâques. Les futurs baptisés devaient se soumettre précédemment à une longue instruction ainsi qu'à une nuit de veillée. D'autres rituels, dont des exorcismes, lui étaient

⁴⁵ J. N. Hillgarth, 1986, *Op. cit.* p.73.

⁴⁶ Lawrence G. Duggan, *Loc. cit.* p. 49.; Richard Fletcher, *Op. cit.* pp.213, 218.

⁴⁷ Richard Fletcher, *Op. cit.* pp.214-215.

⁴⁸ *Ibid.* p.487.

⁴⁹ Richard Fletcher, *Op. cit.* p.488.

associés.⁵⁰ L'enseignement de la foi se poursuivait à la suite de cette cérémonie. Comme ce fut le cas de Césaire d'Arles, plusieurs missionnaires et évêques prêchèrent constamment auprès des néophytes pour s'assurer qu'ils ne sombrent pas de nouveau dans le paganisme.⁵¹ Comme le soulignait Saint Augustin, l'Église avait un rôle primordial à jouer lors de ce rituel. Il ne s'agissait cependant pas de l'Église comme institution, mais comme lieu de rassemblement et d'amour des chrétiens.⁵² D'ailleurs, cette Église était présente dans tous les bâtiments religieux de l'époque, utilisés pour l'instruction des populations et du clergé local.⁵³ Ainsi, avant Charlemagne, le baptême était le résultat de l'instruction à la foi.

À ce moment, les missionnaires cherchaient principalement à séduire les élites des sociétés païennes, et ce, plus particulièrement dans les villes. Ces dernières s'intégrèrent souvent à la chrétienté pour répondre à des visées politiques, comme dans le cas de Clovis qui se convertit pour s'associer à Dieu. L'Église pour sa part cherchait à gagner des défenseurs.⁵⁴ D'ailleurs, pour rejoindre plus facilement les souverains germaniques, les missionnaires adaptèrent leur discours pour l'axer sur la principale activité de ces chefs, soit la guerre. Ainsi, tout comme Constantin, Clovis se convertit à la suite d'une victoire militaire qu'on associa à la volonté de Dieu.⁵⁵ L'Église se gagnait de ce fait un champion⁵⁶, ainsi qu'un homme influant et pouvant promulguer des lois contre le paganisme⁵⁷. Le reste de l'aristocratie païenne se joignit rapidement au mouvement, afin de demeurer dans les bonnes grâces de leur souverain. Cela eut une

⁵⁰ J. N. Hillgarth, 1969, *Op. cit.* p.9.

⁵¹ Peter Brown, *Op. cit.* p.99.

⁵² Frederick H. Russel, *Loc. cit.* p. 24.

⁵³ Richard Fletcher, *Op. cit.* pp.86-88.

⁵⁴ J. N. Hillgarth, 1969, *Op. cit.* p.74.

⁵⁵ James Muldoon, *Loc. cit.* p.2.; Richard Fletcher, *Op. cit.* p.122.

⁵⁶ J. N. Hillgarth, 1986, *Op. cit.* p.169.; Richard Fletcher, *Op. cit.* p.120.

⁵⁷ Ramsay MacMullen, *Op. cit.* p.45.

importance significative pour la mission, car cette partie de l'élite était plus proche du peuple et conséquemment, elle pouvait plus facilement le convaincre de s'intégrer à la chrétienté.⁵⁸ Ainsi, la religion chrétienne s'immisçait dans le haut de la pyramide sociale pour atteindre sa base. Il s'agissait d'un dogme principalement propagé dans les villes, les campagnes étant jugées trop lointaines par les élites chrétiennes.⁵⁹ En vérité, la population rurale était considérée comme bestiale et conséquemment, on ne pouvait l'évangéliser.⁶⁰ Si l'élite était l'atout principal des missionnaires, une partie de la population était aussi approchée par ceux-ci. On délivrait parfois des esclaves dans le but de les éduquer dans les monastères. Par la suite, ceux-ci pouvaient constituer d'excellents traducteurs ou missionnaires auprès de leur propre peuple.⁶¹

La destruction des symboles du paganisme constitue un autre pan important des stratégies missionnaires à cette époque. Par exemple, en Angleterre, dès la conversion des rois, l'Église leur demanda d'anéantir tous les signes du paganisme. On jugeait que tant que les lieux de culte existaient, ils représenteraient une menace pour l'avancée du christianisme.⁶² Cependant, cette méthode évolua rapidement. Toujours dans le cas de l'Angleterre, Grégoire le Grand suggéra qu'il ne fallait pas éliminer toutes les traces du paganisme; il fallait plutôt récupérer les lieux de culte païens dans le but de les christianiser. De ce fait, les néophytes seraient plus enclins à les fréquenter.⁶³ Cela peut être mis en lien avec la condamnation de la violence utilisée par les missionnaires chez

⁵⁸ Richard Fletcher, *Op. cit.* pp. 38, 90, 120, 130.

⁵⁹ J. N. Hillgarth, 1969, *Op. cit.* p.52.; Ramsay MacMullen, *Op. cit.* p.104.; Richard Fletcher, *Op. cit.* p.15.; Peter Brown, *Op. cit.* p.116.

⁶⁰ Richard Fletcher, *Op. cit.* p. 16.

⁶¹ J. N. Hillgarth, 1986, *Op. cit.* p.139.; Peter Brown, *Op. cit.* p.146.

⁶² Lawrence G. Duggan, *Loc. cit.* p.56.; Ramsay MacMullen, *Op. cit.* pp.86-87.

⁶³ J. N. Hillgarth, 1986, *Op. cit.* p.150.; Lawrence G. Duggan, *Loc. cit.* p. 57.

certaines membres de l'Église.⁶⁴ Il serait néanmoins erroné de croire que la création d'un espace chrétien est seulement issue de la suppression de l'espace païen. Il fallait aussi créer et structurer une nouvelle géographie chrétienne. On utilisa les ossements des martyrs afin de créer des espaces sacrés.⁶⁵ Puis, on établit des églises et enfin, par la translation des reliques, on créa des couloirs chrétiens, des réseaux d'églises à l'origine des premières paroisses, puis des évêchés.⁶⁶

Aussi, les missionnaires jugeaient important de démontrer la supériorité du christianisme. Selon Hillgarth, malgré sa complexité, la religion chrétienne possédait de nombreux avantages sur le paganisme : une mythologie plus précise, une religion organisée, une hiérarchie stable, un credo intolérant et exclusif, et un fil conducteur dressant un portrait du monde du début à sa fin.⁶⁷ En résumé, il s'agissait d'une religion stable, encadrant la vie de tous les jours, comme démontré par les conciles visant à organiser l'effort des missionnaires et la vie spirituelle.⁶⁸ Cette supériorité s'affirmait aussi par les miracles du clergé. D'ailleurs, MacMullen précise que dans leurs textes, Bède le Vénérable et Grégoire de Tours insistaient sur l'importance des miracles dans le processus d'évangélisation.⁶⁹ Aussi, les missionnaires vantaient aux païens la richesse et la fertilité des terres chrétiennes, démontrant ainsi la faveur dont jouissaient les fidèles de Dieu.⁷⁰

Il ne faut cependant pas oublier que l'Église n'était pas toute puissante et triomphante à cette époque. De ce fait, le syncrétisme constitua une part importante des

⁶⁴ Lawrence G. Duggan, *Loc. cit.* p.58.

⁶⁵ John M. Howe, *Loc. cit.* p.64.

⁶⁶ *Ibid.* pp.65-70.

⁶⁷ J. N. Hillgarth, *Op. cit.* 1986, p.5.

⁶⁸ *Ibid.* pp.98-99.

⁶⁹ Ramsay MacMullen, *Op. cit.* pp.22-23.

⁷⁰ Richard Fletcher, *Op. cit.* p. 243.; Peter Brown, *Op. cit.* p.27.

stratégies missionnaires.⁷¹ On convertit ainsi certains lieux de culte pour créer une double allégeance religieuse, on encense des symboles (comme les amulettes devenant des reliques).⁷² On associa même certaines figures divines païennes à des saints chrétiens (comme nous l'avons vu au préalable avec le cas de la déesse du feu Brigid devenue Sainte-Brigitte).⁷³

Bref, au cours des premiers siècles d'expansion du christianisme, le prosélytisme chrétien se manifestait au travers d'une éducation touchant surtout l'élite païenne. On cherchait à la soudoyer par tous les moyens afin qu'elle se christianise. Cependant, les missionnaires ne pouvaient pas seulement christianiser la population, ils devaient aussi prendre possession de l'espace païen. Deux attitudes se manifestèrent face à ce défi : la démonstration de la supériorité du christianisme puisque les dieux païens ne se vengeaient pas contre ceux qui les profanaient d'une part, et le syncrétisme d'autre part. La violence fut aussi l'apanage des missionnaires. Ce fut le cas entre autres de Martin de Tours, ou encore des moines qui furent utilisés comme soldats, particulièrement dans l'Orient romain.⁷⁴

1.2.2 De la mission intérieure à la mission extérieure

La religion chrétienne était donc jusqu'alors un culte qui s'étendait principalement sans l'usage de la force des armes, vers l'élite de la population et vers les villes. Cependant, il faut considérer que c'était aussi un dogme qui était presque uniquement concentré vers les territoires ayant autrefois été partie intégrante de l'Empire romain.

⁷¹ Ramsay MacMullen, *Op. cit.* pp.161-163.

⁷² Richard Fletcher, *Op. cit.* p. 251.

⁷³ *Ibid.* p.241.

⁷⁴ *Ibid.* pp.43-49.

En effet, la religion chrétienne était un culte d'exclusivité.⁷⁵ Pour déceler une ouverture de la part des missionnaires, il faut se tourner vers le VI^e siècle, alors que pour une première fois, les messagers de l'Église se tournèrent vers les campagnes situées à l'intérieur du *limes* romain.⁷⁶ Jusqu'à ce moment, seules les campagnes de l'est de l'ancien Empire romain avaient été touchées par la christianisation. Les villes d'importance moyenne étaient difficilement dissociables des campagnes, puisque beaucoup de fermiers vivaient alors dans celles-ci et cultivaient les terres des alentours.⁷⁷ Néanmoins, la mission demeurait cantonnée à l'intérieur de l'Empire. On ne souhaitait pas convertir les populations jugées barbares.⁷⁸ Eusèbe de Césarée disait à ce sujet que christianisme et romanité étaient les deux facettes d'une seule et même réalité. Ceux vivants au-delà du *limes* étaient déshumanisés et donc, ne pouvaient être convertis.⁷⁹

Il demeurait certaines exceptions. Dès l'époque romaine, il existait des communautés chrétiennes formées autour de vétérans devenus moines et s'exilant en ermites.⁸⁰ Certains évêques ou missionnaires étaient parfois envoyés en dehors du *limes* romain, pour rejoindre ces communautés. Si la population païenne des alentours s'évangélisait, il s'agissait plutôt de retombées accidentelles que volontaires.⁸¹ Néanmoins, peu à peu, la conversion commença à s'opérer en dehors du *limes* romain. Si certains contacts économiques, politiques et culturels existaient déjà entre les régions christianisées et encore païennes, comme dans le cas de l'Irlande par exemple⁸², c'est lors de l'arrivée au pouvoir de Charlemagne que le changement s'effectua. Ce souverain

⁷⁵ J. N. Hillgarth, 1986, *Op. cit.* p.6.

⁷⁶ Ramsay MacMullen, *Op. cit.* p.25.

⁷⁷ Richard Fletcher, *Op. cit.* p. 15.

⁷⁸ J. N. Hillgarth, 1986, *Op. cit.* p.7.

⁷⁹ Richard Fletcher, *Op. cit.* p.25.

⁸⁰ *Ibid.* p.26.

⁸¹ *Ibid.* p.78.

⁸² *Ibid.* pp.80-81.

décida de forcer certains peuples, comme les Saxons, à la conversion et cela, même si ces derniers ne firent jamais partie de l'Empire romain.⁸³ Pour comprendre la suite de notre analyse, il faut rappeler que vers 750, le baptême des enfants était devenu la norme. On ne devenait donc plus chrétien de son propre chef. On naissait chrétien et par la suite, les préceptes de la foi étaient enseignés. Ainsi, on pouvait maintenant octroyer le baptême à des gens incultes de la foi chrétienne.⁸⁴ De ce fait, cela ouvrait la porte à la conversion forcée, à une association entre conquêtes de nouveaux territoires et évangélisation de ceux-ci. Les missions externes commencèrent ainsi vers les VIII-IX^e siècles. Trois facteurs expliquèrent aussi ce retournement de situation. Dans un premier temps, on voulait regagner dans la Germanie païenne les âmes perdues au Moyen-Orient lors de l'avancée de l'Islam.⁸⁵ Aussi, une plus grande implication de la papauté dans les missions put aussi favoriser cet élargissement du champ d'évangélisation.⁸⁶ Enfin, on étendit l'influence des missionnaires dans le but de répondre aux exigences de l'évangile de Matthieu, qui mentionnait que la foi doit être portée à tous. Le Salut des âmes devait donc s'opérer tant à l'intérieur qu'à l'extérieur de l'ancien *limes* romain.

1.2.3 De Charlemagne à la croisade contre les Wendes : le contenu de la *Chronica Slavorum*

Ainsi, on pouvait dès 750 baptiser des gens ne connaissant pas nécessairement la foi chrétienne.⁸⁷ De plus, comme nous l'avons mentionné, l'intolérance religieuse se justifiait par celle de Dieu. Le christianisme triomphait de ses rivaux, car c'était la volonté de Dieu. La liberté garantie par Dieu n'était donc pas absolue et divers degrés de

⁸³ Richard Fletcher, *Op. cit.* p.210.

⁸⁴ J. N. Hillgarth, 1986, *Op. cit.* p.178.

⁸⁵ Richard Fletcher, *Op. cit.* p.229. Cette idée est cependant remise en cause par certains historiens aujourd'hui.

⁸⁶ *Ibid.* p.230.

⁸⁷ *Ibid.* p.278.

force (de la loi antipaïenne à la guerre) pouvaient être employés pour sa gloire. De plus, dans l'Ancien Testament, on constata que Dieu encourageait parfois les hommes à aller à la guerre lorsqu'il le jugeait légitime. C'est ainsi que Saint Augustin développa sa notion de la guerre juste, associée à des motifs religieux et reprise par Charlemagne lors de son conflit contre les Saxons.⁸⁸ Ce roi justifiait l'utilisation de la violence contre les païens, car c'était pour favoriser le christianisme. D'ailleurs, dans les écrits à son sujet, il est fait mention qu'il combattit contre les Saxons pour protéger les chrétiens, car la population de Saxe était hostile au christianisme et à ses représentants. Il en vint même à considérer qu'un peuple conquis devait intégrer son royaume, ainsi que la chrétienté.⁸⁹ Conséquemment, pour Charlemagne, la guerre contre les Saxons dans le but de les assujettir et de les convertir devenait une nécessité.⁹⁰ Cela allait créer un dangereux précédent. Menant sa guerre contre la Saxe en 772, il prit une partie de leur territoire, détruisant leur sanctuaire de l'Arbre Monde et les força à accepter le baptême. Selon Fletcher, il s'agit de la première fois que l'on imposa un baptême par les armes.⁹¹ En vérité, les relations avec les Saxons ne s'étaient déroulées qu'au travers de la force, de menaces, de l'établissement de lois antipaïennes et de persécutions.⁹²

D'ailleurs, cette première entreprise par Charlemagne eut un impact sur la conversion de la Scandinavie. Snorri, chroniqueur d'Olaf, seigneur scandinave, mentionne que la conversion de ce territoire se fit par la force et les menaces.⁹³ Ce

⁸⁸ Lawrence G. Duggan, *Loc. cit.* p.52.; Richard Fletcher, *Op. cit.* p.195.

⁸⁹ Lawrence G. Duggan, *Loc. cit.* p.50.

⁹⁰ *Ibid.* p.49.

⁹¹ Richard Fletcher, *Op. cit.* p. 213.

⁹² Helmod, *Op. cit.* pp.53, 64-65.

⁹³ Ruth Mazo Karras, *Loc. cit.* p. 104.

dernier, converti hors du pays, voulut imposer la religion dans sa terre natale par la guerre.⁹⁴

Cependant, l'impact le plus important de Charlemagne fut de permettre la croisade contre les Wendes. Vers le X^e siècle, les Ottoniens commencèrent à manifester de l'intérêt à l'égard de la Nordalbingie, le territoire situé au-delà de l'Elbe et appartenant aux Wendes. Cette dynastie dit qu'en tant que successeurs de Charlemagne, il était de leur devoir de conquérir ces terres et d'en convertir la population.⁹⁵ Alors, les souverains germaniques conquièrent les territoires situés autour des Wendes pour les isoler afin de lancer une grande opération contre ces derniers pour forcer leur conversion.⁹⁶ C'est entre 1144 et 1147 que se déroula la croisade contre ces derniers. Des armées germaniques, accompagnées d'évêques, traversèrent le territoire des Wendes, les soumettant par les armes et forçant leur conversion. Si l'essentiel des opérations se déroula entre les années 1144-1147, il fallut attendre jusqu'en 1168 pour que se termine le conflit et qu'un réseau chrétien s'établisse en Nordalbingie.⁹⁷ Les lieux de culte associés au paganisme furent alors rasés, des fortifications et des églises chrétiennes étant érigées pour les remplacer.⁹⁸ On avait traité les Wendes d'apostats et on ne leur offrit pour choix que la conversion ou la mort. Cette action était appuyée par certains membres du clergé, dont Bernard de Clairvaux qui disait qu'il ne fallait pas nécessairement éradiquer la population Wende, mais bien son culte.⁹⁹ Ainsi, à la fin du XII^e siècle, le territoire Wende était conquis et une partie de sa population avait été exterminée ou délocalisée.

⁹⁴ Richard Fletcher, *Op. cit.* p.411.; Helmod, *Op. cit.* p.67.

⁹⁵ James Thayer Addison, *The Medieval Missionary*, Philadelphia, Porcupine Press, 1976, p.53.

⁹⁶ Richard Fletcher, *Op. cit.* p.443.

⁹⁷ *Ibid.* pp.447-448.

⁹⁸ James Thayer Addison, *Op. cit.* pp.48, 54.

⁹⁹ *Ibid.* pp.236, 238.

Le territoire était certes chrétien, mais il n'était plus Wendes alors que l'on y retrouvait plutôt une majorité de colons allemands.¹⁰⁰

Pour conclure, nous avons pu constater au cours des dernières pages que les concepts sur lesquels se base notre étude varièrent beaucoup dans le temps et selon l'interprétation des historiens. C'est pour cette raison que nous avons fixé, dans chacun des cas, une définition propre à notre démarche, mais se basant essentiellement sur nos sources et sur ce qui fut écrit par nos prédécesseurs. De plus, il était important de faire un bref historique des stratégies de conversion de la fin de l'Antiquité à l'aube des croisades baltiques, tout juste après les croisades contre les Wendes. À la lumière des informations soulevées, nous pouvons affirmer que la mission était au départ essentiellement tournée vers l'intérieur de l'anciens *limes* romain, s'adressant surtout aux élites. Elle se basait sur la conversion de l'espace et le syncrétisme. Puis, vers les VIII-IX^e siècles, la mission explosa et l'évangélisation des terres situées au-delà des frontières de l'ancien Empire romain commença. Celles-ci gagnèrent en violence selon la *Chronica Slavorum*. C'est d'ailleurs à ce moment qu'apparut la notion de croisade contre les païens.

Donc, en considérant les informations soulevées, nous avons maintenant un portrait beaucoup plus juste des stratégies missionnaires utilisées avant l'époque qui nous intéresse, tant pacifiques que violentes. Ainsi, nous pouvons maintenant nous attaquer à notre sujet principal, soit les missions en Livonie. Tout comme cela fut le cas lors de cet historique de la conversion, nous allons commencer par étudier les stratégies plus pacifiques des missionnaires.

¹⁰⁰ James Thayer Addison, *Op. cit.* p.56.

II. L'ESPRIT MISSIONNAIRE À L'ACTION CHEZ LES PAÏENS

Le cadre théorique nous ayant permis de nous appuyer sur des bases solides, il nous est maintenant possible d'entrer dans le vif du sujet, à savoir les croisades baltiques et les entreprises d'évangélisation qui y eurent cours. Au cœur de ce second chapitre, ce sont les méthodes pacifiques des missionnaires qui sont étudiées. Notre objectif est ainsi de plonger dans les « stratégies » de ces missionnaires, c'est-à-dire les actions entreprises par ceux-ci dans le but d'évangéliser les païens de Livonie sans l'usage de la force physique. En effet, nous démontrerons comment ces procédés furent utilisés, et ce, au moment où missionnaires et croisés étaient simultanément présents en Livonie.

Pour les besoins de notre étude, cette démonstration se divisera en trois sections. Tout d'abord, il sera démontré que les missionnaires, usant simplement des discours et des débats avec les païens, arrivèrent parfois par la voie de la parole à pousser les infidèles à abandonner leurs croyances ancestrales au profit du christianisme. Puis, il sera établi qu'il arriva à l'occasion aux missionnaires d'influencer involontairement les croyances des païens et ainsi, d'opérer une mission passive. L'exemplarité de la vie d'un ermite, le courage face à la mort des martyrs ou encore, la réalisation de miracles pouvaient effectivement impressionner païens et néophytes et les pousser à embrasser la religion chrétienne. Enfin, dans la dernière section de ce chapitre, il sera établi que les missionnaires achetèrent parfois la conversion des païens. La marchandisation du baptême et de l'acceptation du christianisme fut effectivement monnaie courante au cours de l'évangélisation de la population de la Baltique.

2.1 La voie de la parole

2.1.1 Discours et débats chez les missionnaires : démontrer l'erreur du paganisme et la supériorité de Dieu

Il est difficile pour quiconque d'accepter une nouvelle croyance, une idée incongrue ou inconnue, bref, une nouveauté, sans recevoir des explications concernant celle-ci. Les missionnaires, ayant connaissance de ce phénomène, s'entretenaient longuement avec les païens afin de les convaincre des bienfaits de l'adoption du mode de vie chrétien et de la culture en découlant. En vérité, un des premiers buts du missionnaire était de démontrer la désuétude du système de valeurs et de croyances associé au paganisme. Il devait prouver que cette religion se basait sur des mensonges et que le clergé païen abusait conséquemment la population. Un auditoire convaincu de se faire duper était beaucoup plus réceptif à la suite du discours du missionnaire. Ce dernier pouvait alors enchaîner en vantant la supériorité chrétienne, que cela soit par les victoires militaires remportées par ses adeptes ou encore, par le niveau de vie chrétien que l'on jugeait supérieur à celui des païens.

Pour preuve, il est écrit dans le *Heinrici Chronicon Livoniae* qu'en 1206, un missionnaire démontra l'obsolescence des dieux païens. Se rendant au village de Sunegunde, il y réunit les païens des alentours afin de les convertir. Mais, alors que la foule grandissait, un infidèle sortit des cachettes forestières des païens, se mêla à la foule et dit : « "I saw the god of the Livonians, who foretold the future to us. He was, indeed, an image growing out of a tree from the breast upwards, and he told me that a Lithuanian army would come tomorrow; and for fear of that army, we dare not

assemble.” »¹ Toujours selon la chronique, le missionnaire soupçonna alors une fourberie de la part du démon. En effet, à sa connaissance, aucune armée provenant de Lituanie ne pouvait attaquer la Livonie en automne. Néanmoins, il laissa les païens se sauver afin que ceux-ci s'aperçoivent de leur erreur. Il advint que l'armée lituanienne ne vint jamais et ils réalisèrent alors que la prédiction de leur dieu n'était qu'un mensonge. Ils écoutèrent donc plus volontiers le prêtre qui les invectiva, utilisant la situation s'étant produite pour insister sur la futilité du paganisme. Grâce à cela, il en évangélisa certains.

Ce passage de la *Chronique d'Henri de Livonie* démontre ainsi que les premiers contacts entre missionnaires et païens se déroulaient de manière pacifique, l'évangélisateur étant simplement présent dans le but de pouvoir enseigner la foi à la population égarée de Livonie. Selon Henri de Livonie, ils ne cherchaient en fait qu'à les instruire à la « Parole de Dieu ».² Ainsi, une partie de l'évangélisation du peuple de Livonie ne devait passer que par la parole. Cette hypothèse est d'ailleurs appuyée par Carsten Selch Jensen, pour qui les sermons étaient au cœur du processus de christianisation de la Livonie.³ Il est vrai que de prime abord, le missionnaire n'eut pas le succès escompté puisque la population se sauva dans les forêts aussitôt que l'on annonça l'arrivée d'une armée de Lituanie. Cependant, en utilisant par la suite cet événement, il démontra une faille importante du paganisme, c'est-à-dire l'erreur des dieux de son panthéon. Il choisit de leur fournir une preuve tangible de la supercherie des démons du

¹ « Cumque in villam, que dicitur Sydegunde, procederet, statim populum ad audiendum verbum Dei convocat. Veniens autem Lyvo quidam de latibulis silvarum, nocte visionemque suam referens dicit ei : "Vidi", inquit, "deum Luvonum, qui nobis futura predixit. Erat enim ymago excrescens ex arbore a pectore et sursum et dixit michi Leththonum exercitum cras, venturum, et timore illius exercitus convenire non audeamus." », *Monumenta Germaniae Historica, Op. cit.*; Henricus Lettus, *Op. cit.* p.66.

² « [...]ad audiendum verbum Dei convocat. », *Monumenta Germaniae Historica, Op. cit.*; Henricus Lettus, *Op. cit.* p.66.

³ Carsten Selch Jensen, « "Verbis non Verberibus": The Representation of Sermons in the Chronicle of Henry of Livonia », dans Marek Tamm Linda Kaljundi et Carsten Selch Jensen, dir., *Crusading and Chronicle Writing on the Medieval Baltic Frontier*, Aldershot, Ashgate, , 2011, p.180.

paganisme. En effet, il associa par la même occasion dans son discours le mensonge du dieu païen à la fourberie des démons chrétiens, faisant ainsi de cette entité divine un être démoniaque. Il invalidait donc le culte voué à ce dieu, maintenant devenu un ennemi.

Ainsi, il est démontré dans cet extrait que les missionnaires cherchèrent à diaboliser le paganisme. Alan V. Murray insiste d'ailleurs sur le réalisme de ce passage de la chronique, puisque Henri de Livonie fut lui-même missionnaire et interprète lors des entreprises chrétiennes dans la Baltique. L'évènement ne se déroula sans doute pas exactement tel qu'il est décrit. Néanmoins, il est fortement probable que celui-ci soit inspiré du vécu du chroniqueur. De ce fait, il serait représentatif de la réalité de la mission.⁴ D'ailleurs, il est attesté que pour la plupart des chroniqueurs et des missionnaires, il était primordial de prouver que les religions païennes, étant sans cesse dans l'erreur, ne pouvaient que tromper leurs adhérents.⁵ Une missive du pape d'Alexandre III datant du 11 septembre 1171 ou 1172 mentionne que tous ceux partant en mission devaient se munir d'armes célestes et des exhortations du discours des apôtres. Seulement ainsi équipés pourraient-ils défendre la vraie foi, étendre la religion chrétienne et supplanter le paganisme.⁶ Le pape Innocent III tint un discours similaire dans une correspondance datant d'octobre 1199 intitulée *Sicut ecclesiastice religionis* encourageant le prêche démontrant l'erreur du paganisme et la toute-puissance de Dieu.⁷

⁴ Alan V. Murray, « Henry the Interpreter » *Loc. cit.* pp.126-131.

⁵ Carsten Selch Jensen, « "Verbis non Verberibus" », *Loc. cit.* p.195.

⁶ « [...] armis caelestibus paemuniti et apostolicis exhortatibus confirmati ad defendam christianae fidei ueritatem spiritu fortitudinis accingamini, taliter in brachio forti ad propagandam christiani nominis religionem intendentes [...] » lettre du 11 septembre [1171 x 1172]: DD, vol 1:3 no 27, dans Iben Fonnesberg-Schmidt, *Op. cit.*, p.60.

⁷ Iben Fonnesberg Schmidt, « Riga and Rome: Henry of Livonia and the Papal Curia », dans Marek Tamm, Linda Kaljundi et Carsten Selch Jensen, dir., *Crusading and Chonicle Writing on the Medieval Baltic Frontier*, Aldershot, Ashgate, 2011, p.219.

Ces deux lettres constituent des prémisses à la situation présentée dans la chronique, toutes deux étant antérieures à l'évènement décrit précédemment.

Si pour Alexandre III, il faut seulement démontrer l'erreur du paganisme, pour Innocent III, il était tout aussi important de prouver la supériorité de la religion chrétienne et de Dieu. Ce conseil de la cour pontificale fut d'ailleurs très bien appliqué par les missionnaires cherchant dès lors à confirmer l'infailibilité de Dieu. À vrai dire, ce point était crucial pour eux. En effet, les païens avaient tendance, à la suite de conquêtes, à ajouter de nouveaux dieux à leurs panthéons sans nécessairement en retirer les anciens, ce qui contrevenait à la religion chrétienne monothéiste et intolérante à l'égard des autres cultes. Il ne pouvait donc demeurer que Dieu.

Ainsi, en 1212, le missionnaire Alabrand expliqua aux infidèles que les païens ne recevaient que de maigres ressources, à peine suffisantes pour survivre, de la part de leurs dieux. Face à cette situation, il leur exposa par la suite que Dieu, dans sa grande générosité, rend aux chrétiens dix fois ce qui lui est donné.⁸ Ainsi, en acceptant la foi chrétienne, ils pourraient beaucoup mieux vivre et même être riches. Il faut dire cependant qu'à ce moment de son discours, Alabrand cherchait à convaincre son auditoire de la nécessité d'accepter à la fois le baptême et la dîme. Néanmoins, son but était de démontrer que Dieu était d'abord supérieur au panthéon païen sur un plan économique. En fait, ce discours était tenu par plusieurs missionnaires et il devint éventuellement l'un des enjeux de la mission en Europe baltique.⁹ Il faut dire que les païens avaient déjà été témoins de l'opulence manifestée par les chrétiens, puisque les premiers contacts entre la Livonie et l'Europe chrétienne avaient été d'ordre

⁸ Henricus Lettus, *Op. cit.* p.130.

⁹ Carsten Selch Jensen, « "Verbis non Verberibus" », *Loc. cit.* p.185.

économique.¹⁰ C'est là du moins ce qui ressortait des discours d'Anders Sunesen, évêque danois présent lors de la mission baltique. Ce dernier vint effectivement à Riga dans le but d'enseigner aux missionnaires germaniques l'art de discourir, de mettre en valeur Dieu, sa gloire ainsi que la supériorité des chrétiens sur les païens, et ce, sur tous les plans.¹¹ Les enseignements de cet évêque devaient permettre aux chrétiens de développer un discours capable de séduire les païens. Selon Tiina Kala, il y avait déjà eu des contacts politiques, économiques et culturels entre les chrétiens et les païens avant l'évangélisation de la Livonie. Au cours de ces rencontres, les infidèles avaient jugé que Dieu était inférieur au panthéon païen et qu'ainsi, il n'était pas digne d'adoration.¹² *Ipso facto*, l'extrait précédent du *Heinrici Chronicon Livoniae* prend son importance, car il représente cette volonté du missionnaire de renverser les croyances païennes par la démonstration de la supériorité économique de Dieu.¹³

Cependant, la suprématie chrétienne ne devait pas seulement être manifeste au niveau de l'économie. Fréquemment, les missionnaires instrumentalisèrent les victoires remportées par la chrétienté sur les puissances païennes afin de glorifier la prédominance militaire de Dieu. Dans d'autres cas, ils axèrent leur discours sur la sécurité et la paix connues par les néophytes depuis leur conversion. C'est ce second angle qu'adopta Guillaume de Modène, légat pontifical, lors de sa visite à des prosélytes près du lac de Worcegewe en 1225. Il poussa les habitants de cette région à convenir

¹⁰ Tiina Kala, « Rural Society and Religious Innovation », *Loc. cit.* p.174.

¹¹ Peter Rebane, « Denmark, the papacy and Christianization of Estonia », dans *Gli inizi del Cristianesimo in Lovinia-Lettonia: atti del colloquio internazionale di storia ecclesiastica in occasione dell'VIII centenario della chiesa in Livonia (1196-1986)*, Rome, Libreria Editrice Vaticana, 1986 p.19.

¹² Tiina Kala, « Rural Society and Religious Innovation », *Loc. cit.* p.174.

¹³ Henricus Lettus, *Op. cit.* p.130.

qu'ils vivaient une ère beaucoup plus heureuse depuis la conversion puisque depuis lors, les attaques contre eux avaient totalement cessé.¹⁴

Cependant, la prééminence de Dieu sur le plan militaire était un couteau à double tranchant, puisqu'elle suivait les victoires et les défaites des chrétiens. Les missionnaires devaient axer sur leurs victoires et tenter de faire oublier celles des païens. Leur objectif était d'insinuer que le combat entre les deux groupes religieux n'était pas simplement terrestre, mais aussi spirituel alors que Dieu chassait les démons vénérés des païens.¹⁵ L'insertion d'éléments militaires dans le discours jugé pacifique des missionnaires était motivée par le fait que dans l'imaginaire chrétien, la violence était justifiée par Dieu. C'est ce dernier qui donnait la victoire aux croisés en Livonie, qui déterminant au gré des combats qui serait vaincu.¹⁶ On divinisait ainsi les éléments, jugeant que toutes les actions se déroulant sur la terre étaient dictées par Dieu.¹⁷

Bref, la conversion fut partiellement résultante du discours des missionnaires. Pour eux, il était nécessaire de démontrer l'erreur du paganisme, que cela soit par la parole ou par l'exemple. Pour prouver la véracité du credo chrétien, il était nécessaire de rejeter les démons païens et de démontrer que le culte des infidèles était obsolète. Du point de vue des missionnaires, Dieu dominait les entités païennes dans tous les domaines. Ces discours permirent des baptêmes, mais, pour être de vrais fidèles, encore fallait-il recevoir une instruction chrétienne et connaître sa foi.

¹⁴ Henricus Lettus, *Op. cit.* p.231.

¹⁵ Carsten Selch Jensen, « "Verbis non Verberibus" », *Loc. cit.* p. 196.

¹⁶ *Ibid.* p.178.

¹⁷ Jaan Undusk, « Sacred History, Profane History: Uses of the Bible in the Chronicle of Henry of Livonia », dans Marek Tamm, Linda Kaljundi et Carsten Selch Jensen, dir., *Crusading and Chonicle Writing on the Medieval Baltic Frontier*, Aldershot, Ashgate, 2011, p.61.

2.1.2 L'instruction des populations

À la suite du premier contact du discours, de la manifestation d'un maigre intérêt pour la foi chrétienne ou encore, seulement une fois le baptême octroyé,¹⁸ l'instruction des néophytes pouvait débiter. Le rôle du missionnaire n'était dès lors plus de convaincre, mais d'enseigner le chemin de la foi. Cependant, il est très difficile d'interpréter quel était le contenu du catéchisme présenter aux catéchumènes. En effet, si les sources à notre disposition font souvent mention de l'enseignement du clergé, il n'est que très peu question des paroles des missionnaires. Nous supposons qu'il s'agissait des principales bases du christianisme. À ce propos, tant l'auteur anonyme de la *Chronique Rimée de Livonie* qu'Henri de Livonie lui-même écrivirent seulement que les rudiments de la foi étaient enseignés, sans ajouter de détails.¹⁹ Pour Christiansen, il s'agit de la preuve que l'instruction n'était possible qu'à la suite d'une victoire militaire des forces chrétiennes sur les païens.²⁰ Ce point de vue peut cependant être contesté, puisque Meinhard enseigna sa foi dans un environnement dénué de guerres.²¹ Cette absence de discours missionnaires pourrait être causée par les difficultés linguistiques de la mission selon Alan V. Murray. Pour lui, on ne pouvait que difficilement mettre par écrit ce qui était dit aux néophytes ainsi qu'aux païens.²² Selon sa théorie, certains mots ou expressions intimement liés aux concepts chrétiens n'existaient pas dans les dialectes livoniens et lettons, ce qui nécessitait la création de néologismes.²³ Si cet obstacle était franchi par l'utilisation d'interprète à l'oral,²⁴ il demeurait difficile à l'écrit de rendre la

¹⁸ Le baptême ayant maintenant lieu avant l'instruction. J. N. Hillgarth, 1986, *Op. cit.* p.178.

¹⁹ Henricus Lettus, *Op. cit.* pp.107. 119, 140, 188, 191, 193-194, 244.; Auteur Anonyme, *Op. cit.* pp.3, 6.

²⁰ Eric Christiansen, *Op. cit.* p.91.

²¹ Henricus Lettus, *Op. cit.* Livre I.

²² Alan V. Murray, « Henry the Interpreter : », *Loc. cit.* p.111.

²³ *Ibid* p.112.

²⁴ *Ibid* p.115.

réalité de la mission pour un auditoire plus large.²⁵ En outre, certaines conceptions chrétiennes, comme la Trinité, étaient difficiles à expliquer pour le missionnaire. En effet, expliciter à un peuple polythéiste une religion monothéiste vénérant trois personnes en un seul Dieu demeurait problématique.

Au reste, en 1206, les prêtres Alabrand, Alexandre et Daniel allèrent respectivement à Treiden, Metsepole ainsi que Sydegunde pour y transmettre la foi chrétienne. Le contenu exact de leurs discours nous est cependant inconnu.²⁶ Nous savons, tel qu'il fut mentionné précédemment, qu'Alabrand axa son discours sur l'erreur dans laquelle vivaient les païens. Il avait pour but de discréditer leurs dieux, de les associer à des démons.²⁷ Dans un autre ordre d'idées, il est fait mention que Daniel voulait expliquer aux païens le chemin menant à la vie éternelle. Cette voie devait nécessairement passer par l'acceptation du mystère du baptême.²⁸ Ces deux bribes de discours mettent en évidence que l'éducation chrétienne ne pouvait se faire que par l'acceptation des mœurs ainsi que des rituels chrétiens. Ce n'est qu'un mode de vie pur et sain, dénué de toute erreur, qui leur donnait accès à la vie éternelle. Cette seconde vie dans l'au-delà supposait aussi une récompense pour les païens. Par cette offre du paradis, le missionnaire appâtait donc le païen, cherchait à le convaincre de rejoindre sa foi.²⁹

Si peu de discours demeurent, nous savons néanmoins que l'enseignement fut une tâche de l'ensemble du clergé livonien. En 1224, certains de ses membres allèrent en

²⁵ On ne peut parler de conversion complète de la Livonie qu'au XVIII^e siècle, les sources ainsi que les textes sacrés n'étant que progressivement traduits en langue vernaculaire entre les XVI^e et XVIII^e siècles. Pour plus de détails: Tiina Kala, « Rural Society and Religious Innovation », *Loc. cit.* p.169

²⁶ Henricus Lettus, *Op. cit.* p.65.

²⁷ *Ibid.* p.66.

²⁸ *Ibid.* p.67.

²⁹ Eric Christiansen, *Op. cit.* p.93.

Ungannie afin d'expliciter ce qu'Henri de Livonie définit comme étant les lois de Dieu, dont la dîme qui devait être un sujet conflictuel tout au long de la mission.³⁰

Cette mention de la dîme prend tout son intérêt lorsque l'on considère que l'enseignement des missionnaires dépassait les cadres théoriques du christianisme afin d'inculquer les changements concrets qu'impliquait l'intégration des infidèles à la chrétienté. En effet, une incorporation culturelle suppose l'imposition d'un nouveau système de valeur et d'une nouvelle culture à la collectivité christianisée. La dîme était l'une des composantes de cette nouvelle société. D'ailleurs, si l'on se fie au discours d'Alabrand en 1212, la dîme était à l'avantage des païens puisque ceux-ci recevraient dix fois tout ce qu'ils donneraient à Dieu.³¹ C'est l'acceptation de tous ces concepts chrétiens qui permettrait par la suite d'être sauvé. Carsten Selch Jensen affirme en ce sens que l'éducation chrétienne devait être fondée sur trois principes : la paix, le joug et la loi.³² Pour cet historien, il est indubitable que la christianisation ne pouvait résulter que de la paix, non pas nécessairement par les armes, mais octroyée par Dieu qui décidait d'illuminer le cœur des païens.³³ De cette paix découlait le joug, c'est-à-dire la soumission à la chrétienté et à ses conceptions du monde.³⁴ Enfin, il fallait accepter les lois du christianisme, dont la dîme. L'application de ces trois concepts entraînait alors une modification du mode de vie ainsi que du système de valeurs.³⁵

Mais à qui s'adressait cette éducation? Malheureusement, nos chroniques ne nous permettent pas réellement d'y répondre. Tiina Kala suppose que l'on tentait d'évangéliser

³⁰ Henricus Lettus, *Op. cit.* p.227-228.

³¹ *Ibid.* p.130.

³² Carsten Selch Jensen, « "Verbis non Verberibus" », *Loc. cit.* p.197.

³³ *Idem.*

³⁴ *Ibid.* p.198.

³⁵ *Ibid.* p.202.

les élites avant de s'attaquer au peuple, dans le but d'avoir le support des couches supérieures de la société.³⁶

L'enseignement ne se limitait point à ses discours, se poursuivant plutôt au travers du temps. Il se continuait d'ailleurs par certains rituels religieux, dont la messe est sans doute le plus important.

Henri de Livonie mentionne l'une de celles-ci se déroulant en 1214 :

A certain priest of the Cistercian order, Frederick of Selle, whom the bishop, by the authority of the lord pope, had brought for the work of the gospel, was in the fort of Bredeland. On Palm Sunday [April 12] he celebrated the mystery of the Lord's passion with many tears and he ministered to those who were present a word of exhortation about the Lord's cross, with sweet warnings.³⁷

D'après nos lectures peu d'historiens se sont attardés à des messes de ce genre. Pourtant, cette citation démontre clairement que Frédéric de Selle, en dépit de son émoi, tenta d'expliquer aux néophytes présents la Passion du Christ qui est au cœur même de la religion chrétienne. Il chercha à aiguïser leur compréhension de la foi. En fait, ce mystère serait intimement lié à la voie du Salut et de la vie éternelle mentionnée précédemment par Daniel aux néophytes et aux païens.³⁸

Les sources révèlent aussi que les cérémonies religieuses ne servaient pas qu'à instruire les néophytes, mais aussi à évaluer leur avancement dans la compréhension de ceux-ci. En 1225, Guillaume de Modène était en Livonie. Il célébra alors de nombreuses

³⁶ Tiina Kala, « Rural Society and Religious Innovation », *Loc. cit.* p.175.

³⁷ « Erat in castello Vredelant sacerdos quidam Cysterciensis ordinis, Fredericus de Cella, quem episcopus auctoritate domni pape ad pus assumpserat ewangelii. Qui in dominica Palmarum Dominice passionis mysteria multis lacrimis celebrans et exhortationis verbum de cruce Domini dulcibus monitis astantibus ministrans, et celebrata Dominice resurrectionis solemnitatem, cum solare suo et quibusdam aliis navigo Rigam descendere volebat. » *Monumenta Germaniae Historica, Op. cit.* ; Henricus Lettus, *Op. cit.* .140

³⁸ Henricus Lettus, *Op. cit.* p.67.

messes dans diverses paroisses.³⁹ Une de celles-ci se déroula à Cubbesele, où le légat interrogea les Livoniens sur leur connaissance de la foi.⁴⁰ Pour le légat, il importait de constater si la foi se bornait à l'acceptation du baptême, ou si les néophytes recevaient l'instruction appropriée. Ce n'est que par cet enseignement que l'on pouvait espérer sauver le païen et ainsi, l'intégrer dans la chrétienté. Selon Tiina Kala, ce processus fut fréquent. De plus, selon elle, si le païen démontrait une piètre connaissance du christianisme, ce n'était pas lui qui était blâmé, mais bien le clergé. On l'accusait alors de dispenser de mauvais enseignements et des mesures de redressement étaient entreprises.⁴¹

Bref, même si le catéchisme fut souvent quelque chose de rapide et de partiel, il demeure qu'il fut important tout au long du processus de christianisation. L'éducation religieuse pouvait être dispensée par des missionnaires allant de villages en villages, ou encore lors de cérémonies religieuses. De plus, on vit que cette instruction demeurerait encadrée, puisque le légat pontifical lui-même s'assura de suivre l'intégration culturelle des païens et néophytes à la chrétienté.

2.1.3 Le rôle des otages : l'utilisation des populations locales dans le processus de conversion

À la suite de cette instruction, certains néophytes se sentirent touchés par la grâce de Dieu au point de devenir missionnaires ou traducteurs. Ce cas fut cependant peu fréquent, et ce furent surtout les otages pris à la suite des victoires chrétiennes qui devinrent des agents de christianisation. S'il peut sembler ironique de parler du rôle des

³⁹ Henricus Lettus, *Op. cit.* p.234.

⁴⁰ *Ibid.* p. 230.

⁴¹ Tiina Kala, « Rural Society and Religious Innovation », *Loc. cit.* p.186.

otages dans les processus pacifiques d'évangélisation, il ne faut pas oublier que leur utilisation par les missionnaires n'avait rien de violente. En fait, il est aisé de constater que les otages n'ont qu'un rôle secondaire dans la plupart des chroniques consultées.⁴²

Toutefois, certains de ces otages furent emmenés au cœur du Saint-Empire. Nous pouvons citer un passage d'Henri de Livonie à ce sujet : « The bishop later took the elders of Holm with him to Germany so that by seeing and hearing Christian customs there they, who had always been unfaithful, might learn to become faithful. »⁴³ Par cette action, l'évêque de Livonie manifeste l'intention d'intégrer le plus rapidement possible les élites païennes à la société et à la culture chrétienne. En les entraînant au cœur de la Germanie, il est plausible de croire que l'Église espérait que les païens s'accoutument au mode de vie et de penser des chrétiens afin d'en faire de bons fidèles. Ils pourraient par la suite jouer le rôle d'intermédiaires entre les élites chrétiennes et la population livonienne.⁴⁴

Si dans ce premier cas, l'objectif était d'utiliser les élites païennes pour en faire des intermédiaires, il arriva plus fréquemment que l'on prenne des otages pour en faire des missionnaires. Selon James A. Brundage, déjà sous l'épiscopat de Meinhard, de jeunes païens avaient été envoyés au monastère de Segeberg afin d'y recevoir une éducation chrétienne.⁴⁵ Cet établissement fournit par la suite beaucoup de missionnaires à la Livonie médiévale, ce qui laisse supposer qu'il orientait les Baltes vers la vocation apostolique. Un exemple est fourni par le *Heinrici Chronicon Livoniae*. Il s'agit de celui

⁴² Henricus Lettus, *Op. cit.* pp. 48, 51, 53, 65, 74, 107, 121, 140, 158, 163, 177, 186, 219, 244-245.; Auteur Anonyme, *Op. cit.* pp.12, 16, 21.

⁴³ « Seniores autem Holmensum episcopus postea scum ducit in Theuthoniam, ut videntes et audientes ibidem christianorum consuetudines discant fieri fideles, qui sepe fuerunt infideles. », *Monumenta Germaniae Historica, Op. cit.* ; Henricus Lettus, *Op. cit.* p. 60.

⁴⁴ Richard Fletcher, *Op. cit.* pp.120-122.

⁴⁵ James A. Brundage, « Introduction », *Loc. cit.* pp.3-4.

d'un prêtre nommé Jean, libéré par Meinhard et envoyé à Segeberg pour y être évangélisé et éduqué.⁴⁶ Une fois devenu un bon chrétien, il fut renvoyé dans sa contrée natale pour y enseigner. Il alla entre autres dans la région de Holm, où il perdit la vie à la suite de la destruction des icônes païens qu'il avait perpétrée en 1205.⁴⁷ Nous pouvons aussi citer le cas de Philippe, un traducteur lituanien accompagnant des missionnaires en 1211⁴⁸ ou encore, celui de princes païens envoyés auprès des chrétiens pour y être instruits en tant que soldats de dieu ou missionnaires.⁴⁹ Dans la plupart des cas, il s'agit d'otages donnés aux puissances chrétiennes à la suite des défaites païennes. Comme cela fut présenté, ils servirent par la suite la cause chrétienne, bien que plusieurs y laissèrent la vie.⁵⁰ Ils eurent tout de même un rôle significatif, car étant eux-mêmes d'anciens païens, ils comprenaient mieux que quiconque les réticences de leurs anciens coreligionnaires face au christianisme. Il était donc plus aisé pour eux de les surmonter.

2.1.4 Le cas du *Ludus Magnus*

Pour conclure cette section portant sur la parole des missionnaires, il nous faut traiter du *Ludus Magnus*, c'est-à-dire du grand jeu ou de la pièce de théâtre décrite par Henri de Livonie dans sa chronique. Bien qu'il s'agisse d'un cas unique ayant intéressé certains historiens, dont Peterson est sans doute le plus chevronné, cette représentation révèle certains concepts ayant trait à l'instruction.

Henri de Livonie la décrit ainsi :

That same winter a very elaborate play of the prophets was performed in the middle of Riga in order that the pagans might learn the rudiments of the Christian faith by an ocular

⁴⁶ Henricus Lettus, *Op. cit.* p. 53.

⁴⁷ *Idem.*

⁴⁸ *Ibid.* p.119.

⁴⁹ *Ibid.* p.165.

⁵⁰ À l'exception des fils de chefs, dont le destin nous est inconnu.

demonstration. The subject of the play was most diligently explained to both the converts and pagans through an interpreter. When, however, the army of Gideon fought the Philistines, the pagans began to take flight, fearing lest they be killed, but they were quietly called back. Thus, therefore, the church grew hushed and peaceful in a short time. This play was like a prelude and prophecy of the future: for in the same play there were wars, namely those of David, Gideon and Herod, and there was the doctrine of the Old and New Testaments. Certainly, through the many wars that followed, the pagans were to be converted and, through the doctrine of the Old and New Testaments, they were to be told how they might attain to the true Peacemaker and eternal life.⁵¹

Il s'agit là d'une excellente synthèse des stratégies d'enseignement des missionnaires. Cette pièce était en fait une démonstration visuelle de l'instruction contenue dans les discours des missionnaires. D'ailleurs, ceux-ci invitèrent les païens aux côtés des néophytes dans l'espoir de les intéresser à la foi chrétienne grâce à cette pièce. De plus, au-delà de cette dimension éducative, cette représentation contenait une menace latente. En effet, selon Peterson son fort caractère militaire prédisait l'avenir de la campagne d'évangélisation de la Livonie, c'est-à-dire que celle-ci allait se faire dans la violence.⁵² Nous ne sommes cependant pas tout à fait du même avis que cet historien. Il s'agissait plutôt selon nous d'un avenir potentiel que d'un avenir absolu et établi. Elle ne restait qu'un avertissement des moyens que pourraient prendre les chrétiens en cas de grande résistance des païens. Par contre, la pièce faite à Riga en 1204 illustre à merveille

⁵¹ « De ludo magno, qui fuit in Riga. Eadem hyeme factus est ludus prophetarum ordinatissimus in media Riga, ut fidei christiane rudimenta gentilitas fide disceret oculata. Cuius ludi materia tam neophitis quam paganis, qui aderant, per interpretem diligentissime exponebatur. Ubi autem armati Gedeonis cum Philisteis pugnabant, pagani timenties occidi fugere ceperunt, esed caute sunt revocati. Sic ergo ad modicum tempus siluit ecclesia in pace quiescendo. Iste autem ludus quasi preludium et presagium erat futurorum. Nam in eodem ludo erant bella, tupote David, Gedeonis, Jerodis; erat et doctrina Veteris et novi testamenti, quia nimirum per bella plurima que sequuntur convertenda erat gentilitas et per doctrinam Veteris ac novi Testamenti erat instruenda, qualiter ad verum pacificum et ad vitam perveniat eternam. » *Monumenta Germaniae Historica, Op. cit.* ; Henricus Lettus, *Op. cit.* p. 53.

⁵² Nils Holger Peterson, « The Notion of a Missionary Theatre: The *Ludus Magnus* of Henry of Livonia's Chronicle », dans Marek Tamm, Linda Kaljundi et Carsten Selch Jensen, dir., *Crusading and Chonicle Writing on the Medieval Baltic Frontier*, Aldershot, Ashgate, 2011, p.241.

l'importance du prosélytisme chrétien et les difficultés de l'enseignement de celle-ci,⁵³ d'où la nécessité de représenter la religion pour l'expliquer.⁵⁴ L'interprétation de cette pièce reste cependant un défi pour les historiens, car elle n'est pas typique des représentations de l'époque étudiée.⁵⁵ Les prophètes présentés dans cette pièce, malgré leur rôle important comme témoins de la vérité chrétienne,⁵⁶ ne sont pas ceux que l'on retrouvait habituellement dans les pièces de théâtre chrétiennes.⁵⁷

Bref, dans le cas présent, les missionnaires utilisèrent la représentation visuelle afin d'illustrer le passé tel que raconté par la Bible. Cette dernière avait donc une forte valeur pédagogique. Elle avait pour objectif de prouver, par des témoignages du passé, que les missionnaires disaient la vérité. Mais, dans un autre ordre d'idées, elle rappelait aux païens le poids de la menace des armées chrétiennes. Ainsi, on présentait la possibilité éventuellement d'en venir à la violence.

2.2 Une conversion passive?

L'enseignement des missionnaires devait être l'une de leurs principales stratégies, demandant un investissement en temps et en énergie. Il arriva cependant que les missionnaires convertissent les païens de manière inconsciente et passive. Il s'agissait d'une stratégie ayant toujours existé, alors que des ermites créaient autour d'eux des communautés de fidèles sans chercher à atteindre cet objectif.

⁵³ Alan V. Murray, « Henry the Interpreter : », *Loc. cit.* pp.107-134.

⁵⁴ Nils Holger Peterson, *Loc. cit.* p. 234.

⁵⁵ *Ibid.* p.229.

⁵⁶ *Ibid.* p.237.

⁵⁷ *Ibid.* p.238.

2.2.1 L'exemplarité des missionnaires comme source d'inspiration

L'expression « prêcher par le bon exemple » était une stratégie missionnaire ayant généralement un impact positif. La pureté des hommes d'Église pouvait, dans le cas de la mission de Livonie, se manifester de deux façons : par leur mort en martyr aux mains des païens ou encore, par leur vie exemplaire.

Trépasser au nom de sa foi avait parfois un impact retentissant sur les communautés païennes et néophytes. Henri de Livonie met d'ailleurs de l'avant la mort de certains néophytes, partis tels des martyrs. Le premier exemple est celui de Kyrian et Layan, deux chrétiens de la région d'Uexküll, se rendant à une rencontre de Livoniens païens. Les gens rassemblés là discutaient des moyens d'évincer les chrétiens de leurs terres. Les néophytes, alors présents, faisaient office d'intermédiaires ou d'espions pour les chrétiens. Saisis par leurs anciens coreligionnaires, on leur offrit le choix entre relaps et mort. Ne voulant pas abandonner leur nouvelle foi, ils furent alors massacrés et Henri de Livonie conclut leur histoire ainsi : « There is no doubt that they received eternal life with the holy martyrs for such martyrdom. »⁵⁸ Cela avait aussi été le cas du prêtre Jean, libéré par Meinhard et mort à Holms comme missionnaire.⁵⁹ Les néophytes ne furent pas les seuls martyrs. L'évêque Berthold par exemple trépassa lors d'un combat contre les païens en 1198.⁶⁰

Quoi qu'il en soit, il est intéressant de noter qu'Henri de Livonie met en avant-scène des néophytes, mort au nom de la religion chrétienne. Dans un premier temps, cela démontrait à la population locale que Dieu était si puissant que ceux qui avaient foi en

⁵⁸ « De quibus non est dubium, quin cum sanctis martiribus prop tanto martyrio vitam receperint eternam. », *Monumenta Germaniae Historica, Op. cit.* ; Henricus Lettus, *Op. cit.* p.56-57.

⁵⁹ *Ibid.* p.58.

⁶⁰ Auteur Anonyme, *Op. cit.* p.7.

lui n'avaient aucune crainte face aux pires tourments et même, à la mort. Cela risquait ainsi fortement d'impressionner et d'ébranler les païens. De plus, il ne faut pas oublier que ceux qui mourraient en martyr allaient directement au paradis. Ils accédaient de ce fait à la vie éternelle décrite par le missionnaire Daniel.⁶¹ Cependant, si nous avons ainsi des exemples d'événements, leur impact demeure difficile à analyser, Henri de Livonie mentionnait rarement celui-ci et insistait plutôt sur l'odeur de sainteté entourant la mort des martyrs. Pour Anu Mänd, les saints martyrs furent cependant très importants au niveau de la modification du panthéon païen. Pour lui, les saints et martyrs locaux vinrent remplacer les dieux païens, agissant comme intermédiaires et protecteur des populations chrétiennes et permettant ainsi une transition plus facile du paganisme au christianisme.⁶² Les néophytes devenant des martyrs locaux furent aussi très importants, car cela démontrait aux païens ainsi qu'aux prosélytes que tous avaient une place au cœur du christianisme et qu'il ne fallait pas nécessairement être chrétien depuis longtemps pour accéder à la vie éternelle. Ainsi, il devenait plus facile de s'associer à cette nouvelle religion.⁶³

Il ne faudrait cependant pas croire que les chrétiens inspirèrent seulement les païens par leur trépas. Il arriva aussi que ce soit la pureté de leur vie qui inspira de nouveaux croyants. Deux exemples sont probants dans le *Henrici Chronicon Livoniae*. En 1203, le missionnaire Siegfried, alors à Holms, manifestait une réelle passion à servir Dieu et à obéir à ces préceptes. Selon le chroniqueur, il arriva à transmettre cette passion

⁶¹ Henricus Lettus, *Op. cit.* p.67.

⁶² Anu Mänd, « Saint's Cult in Medieval Livonia », dans Alan V. Murray, dir., *The Clash of Cultures on the Medieval Baltic Frontier*, Aldershot, Ashgate, 2009 p.220.

⁶³ Marek Tamm, « Martyrs and Miracles : Depicting Death in the Chronicle of Henry of Livonia », dans Marek Tamm, Linda Kaljundi et Carsten Selch Jensen, dir., *Crusading and Chonicle Writing on the Medieval Baltic Frontier*, Aldershot, Ashgate, 2011, p.138.

aux locaux, en convertissant certains.⁶⁴ Puis, en 1213, l'évêque Philippe vint à l'église de Ratzeburg. Il menait aussi une vie très pieuse, étant constamment en prières. Par ses paroles et son exemple, il poussa les chrétiens à être meilleurs et les Livoniens au baptême.⁶⁵

Ces deux hommes, vivant comme des saints, manifestaient la dévotion qu'inspirait Dieu. Peu d'études à notre disposition se sont penchées sur cette idée de l'exemplarité. Il n'y a qu'Anu Mänd qui, dans son article, mentionne que Meinhard convertit des gens simplement par sa volonté de toujours mieux servir Dieu et par l'exemple qu'il offrait à ceux se trouvant autour de lui.⁶⁶ En se référant à notre cadre théorique, il demeure néanmoins justifié de croire que les gens jugés purs avaient une influence sur les populations environnantes. L'idéal qu'incarnaient ces missionnaires inspirait les païens qui voulaient désormais vivre comme ceux-ci et atteindre la vie éternelle. Le tout était intimement lié à l'instruction, car l'exemplarité de ces hommes d'Église était en fait une démonstration du chemin à suivre pour y parvenir. Mais ils ne faisaient jamais de démonstration de force de la foi chrétienne, contrairement aux miracles survenant sur les tombes de ces saints hommes.

2.2.2 Les miracles : une démonstration de la puissance de Dieu

Les miracles jouèrent un rôle déterminant dans le processus de conversion selon les écrits des chroniqueurs, puisqu'il s'agit de gestes d'éclats démontrant la puissance de Dieu. Ces prodiges pouvaient être de deux natures, positive ou négative. Nous ne voulons pas dans les prochaines pages faire une interprétation de ces miracles, mais

⁶⁴ Henricus Lettus, *Op. cit.* p.44.

⁶⁵ *Ibid.* p.132.

⁶⁶ Anu Mänd, *Loc. cit.* p.220.; Auteur Anonyme, *Op. cit.* p.3.

plutôt comprendre la place qu'ils occupaient dans l'imaginaire missionnaire ainsi que dans la mission livonienne.

Les premiers miracles mentionnés par Henri de Livonie sont ceux réalisés par Théodoric, futur évêque d'Estonie. Sous l'épiscopat de Meinhard, il avait été capturé par des païens. Alors que les païens se préparaient à le sacrifier, il y eut une éclipse solaire. Cela fut perçu comme un miracle, puisqu'il fut relâché et qu'il convainquit même certains païens de recevoir le baptême, puisque Dieu était capable d'engloutir momentanément le soleil pour montrer sa puissance. À la suite de cet événement, il guérit un païen atteint d'une maladie jugée incurable. Il le baptisa par la suite, « thus healed in body, and by baptism, in soul. »⁶⁷ Selon Nicolas Bourgeois, les miracles de Théodoric seraient l'une des principales raisons de l'évangélisation de l'Estonie.⁶⁸

Mais le miracle ayant le plus fortement marqué les chroniques est de nature négative. Il s'agit du miracle le plus important dans l'entreprise d'évangélisation de la Livonie. Ce dernier est répertorié dans les deux chroniques mises à l'étude ainsi que dans les archives privées du légat pontifical Guillaume de Modène⁶⁹. Selon la *Livländische Reimchronik*, lors d'une rébellion des Estoniens, un chrétien trouva refuge auprès d'un couple disant vouloir le protéger. Pendant son sommeil, ils l'assassinèrent, trainant par la suite son corps dans la forêt. Peu après, le couple eut un enfant portant les mêmes blessures que le missionnaire assassiné, et ce, dès sa naissance. Ces dernières ne cicatrisèrent qu'un an et demi plus tard.⁷⁰

⁶⁷ « Domini ipsum et in corpore et in anim baptizando saavit. », Monumenta Germaniae Historica, *Op. cit.* ; Henricus Lettus, *Op. cit.* p.27-28.

⁶⁸ Nicolas Bourgeois, « Les Cisterciens et la croisade de Livonie », *Revue Historique*, No 635, juillet 2005, p.546.

⁶⁹ Marek Tamm, « Martyrs and Miracles », *Loc. cit.* p.149.

⁷⁰ Auteur Anonyme, *Op cit.* pp.16-17.; Henricus Lettus, *Op. cit.* p.210-211.

Il demeure que peu de miracles sont répertoriés dans les chroniques étudiées. Néanmoins, ceux-ci ont tous pour but de sanctifier un évènement ou une personne ou de démontrer la colère de Dieu.⁷¹ Ainsi, les miracles démontraient que pour les croyants, il y avait toujours une quelconque récompense, alors que pour ceux qui honnissaient Dieu, il n'y avait que punition.

2.3 L'achat de la conversion

Pour conclure ce second chapitre, il est important de mentionner les récompenses associées à la religion chrétienne et particulièrement, de celles utilisées pour acheter le baptême. Le marchandage de l'évangélisation fut en effet une stratégie fréquemment utilisée par les missionnaires. Cependant, elle ne garantissait pas une conversion en profondeur. C'était l'octroi d'un bénéfice à un individu ou à un groupe d'individus qui permettait leur adhésion à la chrétienté.

2.3.1 L'offre de privilèges

La société païenne était très hiérarchisée.⁷² De ce fait, lors de la christianisation de leur territoire, plusieurs membres des élites voulurent garder leur prestige et leur rang social, alors que ceux de plus basse extraction souhaitaient connaître une ascension sociale.⁷³ Tous voulaient donc bénéficier des faveurs des nouveaux souverains chrétiens, ce dont les missionnaires profitèrent.

C'est ainsi que Théodoric emmena avec lui dans le Saint-Empire, puis à Rome, le chef païen Caupo, nouvellement converti à la foi chrétienne. Il fut reçu par le pape, ce qui fut considéré par tous comme un immense honneur. Le pape alors « received him

⁷¹ Marek Tamm, « Martyrs and Miracles », *Loc. cit.* p.142.

⁷² Andris Šnē, « The Emergence of Livonia: The Transformation of Social and Political Structures in the Territory of Latvia during the Twelfth and Thirteenth Centuries », dans Allan V. Murray, dir., *The Clash of Cultures on the Medieval Baltic Frontier*, Aldershot, Ashgate, 2009, pp.61-62.

⁷³ *Ibid.* p.64.

most graciously, kissed him, asked many things about the status of the tribes dwelling about Livonia, [...]. »⁷⁴ Il fut donc reçu à Rome non pas comme un trophée des victoires chrétiennes, mais comme un invité. Cela impressionna d'ailleurs beaucoup Caupo et renforça sa foi chrétienne. Par la suite, son nom revient à de nombreuses reprises dans les chroniques, faisant de lui un fidèle allié des chrétiens.

Il faut dire que l'acceptation du christianisme par les élites, si elle apportait des privilèges aux chefs néophytes, ne constituait pour eux qu'un changement de régime politique, mais sans grands bouleversements sociaux.⁷⁵ Ainsi, leur conversion n'était faite que dans des visées stratégiques et politiques.⁷⁶ Dans le cas précédent, s'il s'agissait à la base d'une conversion ainsi planifiée, elle fut par la suite plus profonde, Caupo étant demeuré fidèle à sa foi jusqu'à sa mort.

Un second cas est intéressant. En 1211, une tribu livonienne située autour de Treiden négocia un privilège économique avec l'évêque de Riga. Elle allégua que le fardeau de la dîme était beaucoup trop important et qu'il fallait l'alléger. Pour accepter cette demande, l'évêque de Riga posa certaines conditions : la tribu devait renforcer sa foi, l'aider dans la guerre tout comme lors de la paix contre les païens et les schismatiques et respecter les lois chrétiennes. Le tout fut accepté et l'entente conclue. Cependant, si les néophytes devaient enfreindre l'une de ces conditions, ce privilège leur serait retiré.⁷⁷ Ainsi, les chrétiens de cette tribu renouvelèrent leurs vœux alors que les autres acceptèrent le baptême.

⁷⁴ Henricus Lettus, *Op. cit.* p. 43.; Auteur Anonyme, *Loc. cit.* p.4-5.

⁷⁵ Tiina Kala, « Rural Society and Religious Innovation », *Loc. cit.* p.171.

⁷⁶ Andris Šnē, *Loc. cit.* p.69.

⁷⁷ Henricus Lettus, *Op. cit.* p.114.

Il ressort de cela que la négociation du baptême était normale. Il faut dire que les puissances chrétiennes et païennes étaient alors de force égale et donc, aucune ne pouvait dominer l'autre. Il ne restait donc qu'à trouver un terrain d'entente.⁷⁸ Aussi, la réduction du fardeau économique de la dîme était encouragée par la papauté. Ceux se convertissant volontairement, c'est-à-dire avant la prise des armes, devaient être moins imposés que ceux soumis par la force.⁷⁹ Nils Blomkvist, s'inspirant des sources à l'étude, mais aussi de sources économiques danoises, mentionne que des marchands païens acceptèrent aussi de se convertir dans le but de pouvoir garder leurs privilèges commerciaux.⁸⁰

Deux considérations doivent cependant rester à l'esprit. Dans un premier temps, si l'on voulait donner ainsi ces privilèges, c'est que pour l'Église chrétienne, la conversion devait entraîner une liberté pour le païen. De ce fait, il ne fallait pas le soumettre à un fardeau plus grand que celui qu'il portait auparavant.⁸¹ Aussi, si l'on voulait honorer Caupo par sa visite à Rome et en lui laissant la tête de son village, il ne faut pas oublier que la noblesse locale ne fut jamais l'égale de celle en provenance du Saint-Empire.⁸²

2.3.2 L'offre de biens matériels

Cependant, il arriva que les privilèges n'arrivent pas à acheter la conversion des élites. Il fallait donc recourir à d'autres processus de négociation et de marchandisation du baptême.⁸³ Ainsi, des biens matériels pouvaient parfois être utilisés dans le but

⁷⁸ Nicolas Bourgeois, *Loc. cit.* p.557.

⁷⁹ Iben Fonnesberg Schmidt, *Op. cit.* p.119.

⁸⁰ Nils Blomkvist, *The Discovery of the Baltic: The Reception of a Catholic World-System in the European North (AD 1075-1225)*, Leiden-Boston, Brill, 2005, p.128-129.

⁸¹ Iben Fonnesberg-Schmidt, *Op. cit.* p.178.

⁸² William L. Urban, « Victims of the Baltic Crusade », *Journal of Baltic Studies*, 29, 3, 1998, p.203.

⁸³ Nicolas Bourgeois, *Loc. cit.* p.141.

d'appâter les païens. Cela serait une stratégie qui aurait très bien fonctionné avec les chefs païens, car ces derniers voyaient dans l'évangélisation une entente commerciale.⁸⁴

C'est dans cet état d'esprit que Berthold tenta dès son arrivée en Livonie en 1197 d'acheter les païens en leur offrant de la nourriture, de la boisson et des cadeaux divers. Cela fut cependant un échec.⁸⁵ Dans un second cas, Caupo avait reçu de l'or lors de sa visite à Rome. Cela lui avait été offert afin de le remercier de son adhésion à la religion chrétienne et aussi, pour se garantir sa fidélité, ce qui fut un succès.⁸⁶

Mais, le cas le plus intéressant parle plutôt de la promesse de biens matériels en échange du baptême. Thabelin et Kyriawan allèrent ensemble rencontrer des missionnaires afin d'en apprendre plus sur le christianisme. Il s'agissait de deux marchands, dont le commerce n'avait jamais été florissant. Les évangélisateurs leur dirent alors que s'ils croyaient en Dieu, ils deviendraient heureux et prospères et que c'est à cause des démons du paganisme qu'ils étaient pauvres. Ils réussirent ainsi à les convertir. Il semblerait que par la suite, lors d'une confession, ils aient raconté que le missionnaire avait dit vrai, et qu'ils étaient maintenant riches dans le monde matériel et qu'ils le seraient dans le monde spirituel, une fois trépassés.⁸⁷

Ce qui ressort de cela, c'est que le baptême était en fait une marchandise dans l'esprit de plusieurs païens et peut-être, de certains chrétiens.⁸⁸ L'appât du gain était ainsi suffisant pour accepter la conversion. Si Berthold échoua à acheter la christianisation et la paix en Livonie, Caupo fut séduit par les présents qu'on lui donna en or. On monnaya son évangélisation, on l'entraîna à Rome pour lui faire voir la grandeur de la chrétienté et

⁸⁴ Eric Christiansen, *Op. cit.* p.93.

⁸⁵ Henricus Lettus, *Op. cit.* p.31.

⁸⁶ *Ibid.* p.43.; Auteur Anonyme, *Op. cit.* p.4-5.

⁸⁷ Henricus Lettus, *Op. cit.* p.179.

⁸⁸ Tiina Kala, « Rural Society and Religious Innovation », *Loc. cit.* p.p. 176.

voir ce qu'il pourrait obtenir s'il était un bon chrétien.⁸⁹ L'exemple le plus intéressant reste cependant celui de Thabelin et Kyriawan. La simple promesse de biens matériels tant dans la vie que la mort devait acheter leur adhésion au christianisme. Les biens matériels devenaient en fait le prix convenu pour modifier une culture, une société, et faciliter son intégration dans un nouveau système de valeurs.

2.3.3 Une offre mixte : la protection militaire

Ainsi, on présentait la conversion et l'intégration culturelle comme étant à l'avantage du païen. En plus des privilèges politiques et économiques, les chrétiens pouvaient garantir la protection des néophytes. En effet, si les païens avaient de fortes chances de combattre les puissances chrétiennes, les néophytes étaient pour leurs parts protégés par ceux-ci. Ils étaient désormais à l'abri du courroux des chrétiens, mais aussi de leurs anciens coreligionnaires que combattaient alors les croisés.

Dès le début de la mission, Meinhard fit une première offre dans le but d'acheter le baptême des Livoniens. À la suite d'une attaque lituanienne à l'égard de ses néophytes et des païens qu'il tentait de convertir, il énonça que ceux-ci n'avaient pas les protections nécessaires pour repousser d'éventuels envahisseurs. De ce fait, il leur proposa de construire des églises fortifiées et des forteresses de pierre⁹⁰ en échange desquelles ils devaient accepter le baptême. Malgré les promesses échangées, le premier évêque échoua dans sa tentative puisque sitôt les châteaux construits, les Livoniens s'apostasièrent.⁹¹ Néanmoins, nonobstant ce premier échec, ce fut une stratégie utilisée tout au long de la conversion de l'Europe du Nord, les peuples de cette région ne possédant pas de forteresses de pierre et étant ainsi plus vulnérables aux attaques de

⁸⁹ William L. Urban, *The Baltic Crusade*, *Op. cit.* p.51.

⁹⁰ Ce ne sont pas tous les historiens qui disent la même chose. Voir Nicolas Bourgeois, *Loc. cit.* p. 543.

⁹¹ Henricus Lettus, *Op. cit.* p. 26.

leurs voisins.⁹² Christiansen ajoute que cette tentative de la part de Meinhard marque les premiers jalons d'une conversion et d'un établissement chrétien⁹³.

Cela fut loin d'être la seule fois où les chrétiens tentèrent de soudoyer les païens en leur offrant la protection militaire. Henri de Livonie mentionne qu'en 1207, certains païens furent heureux de voir venir un prêtre chez eux. Ces derniers, opprimés par les Lituaniens ainsi que par des Livoniens convertis, espéraient que leur évangélisation les protégerait de leurs agresseurs.⁹⁴ Cet espoir de protection était aussi présent chez un groupe de Livoniens schismatiques qui en 1214 étaient attaqués sans cesse par des Lituaniens et des Estoniens. En effet, Rameke et Tholowa, les fils d'un chef s'étant converti au christianisme relevant de Russie, demandèrent le baptême latin en échange de la protection de l'évêque de Riga et de ses armées.⁹⁵ On tombe ainsi dans un certain paternalisme chrétien, puisque les peuples convertis étaient alors pris sous l'aile des chrétiens leur garantissant la sécurité.⁹⁶ Cependant, il arriva que les païens profitent de cet avantage que leur offraient les chrétiens, c'est-à-dire l'assistance de leurs armées, pour le temps d'une seule guerre, après quoi ils devenaient des relaps.⁹⁷

Bref, en échange d'ouvrages défensifs ou d'assistance militaire dans les villages des prosélytes, les chrétiens marchandèrent fréquemment le baptême en échange de leur protection. Le paternalisme utilisé par les chrétiens leur permit de se garantir la fidélité des païens. Néanmoins, ils démontraient aussi aux païens qu'en cas d'apostasie, ils risquaient toujours de subir le courroux de la chrétienté. En ce sens, le *Ludus Magnus*,

⁹² Carsten Selch Jensen, « How to Convert a Landscape », *Loc. cit.* p.152.; William L. Urban, *The Baltic Crusade*, *Op. cit.* p.27.

⁹³ Eric Christiansen, *Op. cit.* p. 93.

⁹⁴ Henricus Lettus, *Op. cit.* p.75.

⁹⁵ *Ibid.* p.136.

⁹⁶ Carsten Selch Jensen, « "Verbis non Verberibus" », *Loc. cit.* p. 197.

⁹⁷ Tiina Kala, « Rural Society and Religious Innovation », *Loc. cit.* p.179., William L. Urban, « Victims of the Baltic Crusade », *Loc. cit.*, p.198.

plutôt que d'être une menace, pourrait être un avertissement. En effet, les prophètes mis de l'avant étaient en fait les protecteurs de la foi chrétienne, et les ennemis qu'ils combattaient, ceux qui refusaient de croire en un Dieu unique.⁹⁸

En conclusion, lors de l'entreprise d'évangélisation et d'intégration culturelle de la Livonie à la chrétienté, les missionnaires furent des plus actifs. Ils usèrent de plusieurs stratégies pacifiques au cours de celle-ci afin d'encourager le païen à abandonner son système de croyances et de valeurs au profit de celui des chrétiens.

Ils agirent tout d'abord par la parole. Diabolisant les dieux des païens au cours de démonstrations, de discours et de débats, ils prouvèrent que les idolâtres vivaient dans l'erreur. Ils devaient de ce fait abandonner leur foi pour embrasser celle de Dieu, qui était une entité beaucoup plus puissante. Il donnait effectivement une profusion de biens matériels, ainsi que des victoires militaires à ceux qui acceptaient de croire en lui. Une fois que les néophytes avaient abandonné leur ancienne foi, il était temps pour les évangélisateurs de leur enseigner les préceptes de la foi chrétienne. Même si les discours de l'instruction chrétienne ne nous sont pas parvenus, il est néanmoins établi que celle-ci portait sur les mystères sacrés, le chemin de la rédemption ainsi que la vie éternelle. D'ailleurs, ce processus d'éducation était encadré de près, puisque certains personnages comme Guillaume de Modène évaluèrent les connaissances des néophytes ainsi que la qualité de l'instruction des missionnaires. De plus, afin qu'ils bénéficient d'une meilleure éducation, il arriva que l'on envoie des otages dans le Saint-Empire. Ils pouvaient par la suite revenir dans leur terre natale comme interprètes et missionnaires. Le *Ludus Magnus* étudié plus tôt est d'ailleurs une synthèse de tout ce processus. Présentant à Riga

⁹⁸ Nils Høger Peterson, *Loc. cit.* p.241.

certaines scènes particulières de l'Ancien Testament, elle avait pour double objectif d'instruire les néophytes et de lancer un avertissement aux païens.

Mais les missionnaires ne convertirent pas toujours volontairement les païens. En effet, certains martyrs ou hommes menant une vie pure en vinrent à inspirer les païens et les néophytes vivant autour d'eux. Ces derniers, voyant la dévotion d'ecclésiastiques d'exception, furent alors entraînés à vouloir partager leur expérience et à se convertir. Des miracles furent aussi rapportés, convaincant les païens de la véracité du christianisme et les poussant à croire en cette religion. De nature positive ou négative, ils démontraient la puissance de Dieu.

Enfin, les missionnaires marchandèrent parfois le baptême. Ce processus visa d'abord l'élite de la société livonienne. Caupo fut emmené auprès du pape, certaines tribus payèrent une dime moins élevée. Bref, on voulait s'assurer l'allégeance des élites locales. Les biens matériels furent aussi utilisés pour acheter la population livonienne et ses élites. On monétisa la foi de Caupo par un cadeau en or et on garantit certains avantages économiques à d'autres néophytes dans les mondes spirituels et matériels. Enfin, l'offre de l'assistance et de la protection militaires pesa certainement dans la balance pour convaincre les païens d'accepter la foi chrétienne. Meinhard construisit d'abord des fortifications pour ces néophytes avant que les puissances militaires chrétiennes ne mettent le pied en Livonie et ne puissent assurer la défense des prosélytes contre les Estoniens, les Lituaniens et même, contre les chrétiens en échange du baptême.

Cependant, comme mentionné, cette protection suppose une présence militaire. Si cette dernière s'avéra nécessaire, c'est que la conversion ne put être entièrement due

au succès de stratégies pacifiques. Il fallut donc compter sur les forces armées et la violence pour contraindre le païen à la conversion.

III. LA VIOLENCE SOUS TOUTES SES FORMES

Les stratégies pacifiques employées par les missionnaires constituent une parcelle des méthodes déployées au cours de l'évangélisation de la Livonie et de l'Estonie. Selon certains historiens comme William L. Urban ou Éric Christiansen, il ne faut pas négliger une part tout aussi importante du processus de christianisation, c'est-à-dire l'emploi de stratagèmes plus musclés, voire violents. Considérant cette assertion, il est nécessaire d'analyser l'emploi de la menace, de la coercition et de la force physique au cœur du processus de conversion de la Livonie médiévale. Contrairement à ce que certains historiens avancent, comme il fut décrit dans notre bilan historiographique, il ne faut pas selon nous totalement séparer ces méthodes des stratégies pacifiques; elles eurent lieu simultanément afin de garantir le succès de la mission livonienne. C'est seulement pour clarifier notre analyse que ces deux aspects sont traités séparément.

Afin de mieux comprendre l'importance des procédés agressifs utilisés en Livonie, notre analyse est divisée en deux parties. Dans un premier temps, il sera démontré que les missionnaires, tout en imitant le modèle apostolique, usèrent ou encouragèrent parfois l'utilisation de la force au cœur de la mission. Puis, il sera question des principaux instigateurs de la coercition, c'est-à-dire les croisés ainsi que les ordres militaires.

3.1 Le rôle des missionnaires et des évêques dans l'utilisation de la force armée

Si nous avons jusqu'alors considéré le clergé comme étant porté vers les stratégies pacifiques de conversion, il ne faut pas oublier qu'il dut parfois faire preuve d'agressivité afin de favoriser la christianisation des païens. Que cela soit contre l'infidèle lui-même ou encore contre ses espaces sacrés, il est vrai que les évangélisateurs usèrent de la violence. Seule celle commise à l'encontre des populations

sera étudiée dans ce chapitre. L'analyse de celle-ci est divisée en trois points. D'abord, il sera déterminé que les missionnaires participèrent parfois directement aux entreprises armées menant à des baptêmes de foule ou encore, à la défense des fidèles. Puis, le rôle de l'évêque de Riga dans l'appel aux armes et à la croisade sera explicité. Enfin, l'étude de l'importance de la fondation des Porte-Glaive, premier ordre militaire de Livonie,¹ permettra de comprendre son rôle lors de la conversion par les armes.

3.1.1 La participation aux entreprises armées : un moyen vers le baptême de foule

Il est généralement admis qu'au moment des croisades en Livonie, le baptême faisait suite aux entreprises militaires. Une fois le peuple soumis par les armes, on dépêchait des messagers afin de requérir la présence des membres du clergé. Cependant, il est attesté dans le *Heinrici Chronicon Livoniae* que des prêtres assistèrent ou participèrent à certaines batailles. Dans le cas où l'usage de la force menait à une victoire chrétienne, le missionnaire pouvait exploiter celle-ci pour démontrer la faiblesse du paganisme et ainsi favoriser les baptêmes de foule.

Henri de Livonie décrit fréquemment de telles scènes dans sa chronique. Cependant, il arrive souvent qu'il mentionne seulement la tenue d'un combat, suivi d'une conversion de masse, mais sans description des processus d'évangélisation et des conséquences à long terme de cette coopération entre les militaires et les ecclésiastiques de Livonie.²

Il arrive néanmoins qu'il se livre à l'occasion à plus de détail. Le meilleur exemple est la participation du clergé à la guerre menée par Berthold, second évêque de

¹ Henricus Lettus, *Op. cit.* p.40.

² *Ibid.* pp.74, 127, 128, 140, 153, 158, 173, 174.

Livonie.³ Voulant profiter des croisés et des chevaliers qu'il avait recrutés pour sa protection personnelle, ce dernier livra bataille aux païens afin d'accélérer le processus de conversion. Même s'il remporta la victoire, il n'en tira jamais profit puisqu'il trépassa sur le champ de bataille.⁴ Sommairement évangélisés au lendemain de leur défaite, les Livoniens s'apostasièrent néanmoins au cours de la même année de 1198.⁵ Malgré son échec, c'est toutefois cet évêque qui permit l'utilisation de la coercition conjointement à la mission livonienne. Selon Demurger, la violence du clergé fut la réponse à l'opiniâtreté des païens comme cela avait été le cas lors des croisades contre les Wendes.⁶

Il faut attendre 1207 pour voir une nouvelle participation du clergé à la guerre. C'est à ce moment que l'évêque de Riga convoqua une armée afin d'attaquer le fort des Séloniens, menaçant la Livonie chrétienne. Ces troupes furent accompagnées de l'abbé Théodoric, du prévôt Engelbert et de gens de la maisonnée de l'évêque, sans doute membres du clergé. Une fois réuni, l'ost assiégea le fort de Selburg, massacrant une partie de la population par des bombardements incessants. C'est ainsi qu'ils contraignirent les païens à demander la paix. Celle-ci ne pouvait leur être accordée que s'ils renonçaient à l'idolâtrie, chassaient les Lituaniens de leur fort et recevaient le baptême, le Christ étant le seul détenteur de la véritable paix. N'ayant d'autres choix que d'obtempérer, les soldats déposèrent les armes. Immédiatement, l'abbé, le prévôt ainsi que les autres membres du clergé entrèrent dans le fort, le bénirent, y hissant enfin une bannière à l'effigie de la Vierge Marie. Une fois les lieux consacrés, les prêtres

³ Auteur Anonyme, *Op. cit.* p.7.

⁴ Henricus Lettus, *Op. cit.* p.33.

⁵ *Ibid.* p.34.

⁶ Alain Demurger, *Chevaliers du Christ : Les ordres religieux-militaires au Moyen Âge XIe-XVIe siècle.* Paris, Édition du Seuil, 2002, p.144.

procédèrent au baptême de foule.⁷ Ainsi, les ecclésiastiques étaient là afin de profiter d'une éventuelle défaite païenne. Leur présence parmi les troupes imposait l'exigence du baptême comme condition de paix. Cela allait à l'encontre de ce que les païens avaient connu jusqu'alors auprès des Russes qui ne requéraient que la capitulation et le versement d'un tribut en échange de la paix.⁸ Si cette association du bras séculier et du clergé n'était pas admissible pour toute la chrétienté,⁹ il semblerait du moins qu'elle l'était au cours de la mission baltique. Pour Brundage, l'origine sociale ethnique de l'évangélisateur pesait pour beaucoup dans l'acceptation du concept de missionnaires-guerriers.¹⁰ La majorité du clergé en Livonie provenant de familles de guerriers du nord de l'Allemagne, où les évêques avaient toujours participé aux entreprises militaires, cette double conception du militaire religieux allait donc de soi.¹¹

Une situation similaire datant de 1216 est décrite dans la chronique. L'intérêt de cette dernière est lié à l'emploi du « nous » par Henri de Livonie, ce qui laisse supposer sa présence sur le champ de bataille. Se déroulant en Saccalie contre les Jewarnniens, cette attaque éclair visait à déstabiliser la population. Cette fois, cela fut un succès, puisque les chefs païens vinrent demander la paix aux chrétiens, ramenant de leur camp un prêtre afin d'évangéliser les populations de leur village.¹² Des baptêmes de foule s'ensuivent, pouvant être opérés rapidement grâce à la présence du clergé au sein de l'armée. Henri de Livonie, se présentant lui-même comme un moine-soldat, considère que cette guerre était nécessaire afin de rétablir la paix et de favoriser la conversion des

⁷ Henricus Lettus, *Op. cit.* pp.73-74.

⁸ Anti Selart, « Confessional Conflict and Political Co-operation; Livonia and Russia in the Thirteenth Century », dans Alan V. Murray, dir., *Crusade and Conversion on the Baltic Frontier 1150-1500*, Aldershot, Ashgate, 2001, p.153.

⁹ James A. Brundage, « Introduction », *Loc. cit.* pp.13-14.

¹⁰ *Ibid.* p.17.

¹¹ *Ibid.* p.18.

¹² Henricus Lettus, *Op. cit.* p. 158.

populations.¹³ Sa participation aux hostilités démontre que pour lui, la présence du clergé était requise en cas de conflits afin de profiter des victoires chrétiennes.¹⁴ Cela allait cependant à l'encontre de certains préceptes de la papauté. En effet, dans une lettre de 1204 intitulée *Etsi verba evangelizantium*, Innocent III rappelait l'existence de deux groupes distincts en Livonie, ayant chacun des tâches précises. Pour le souverain pontife, les membres des ordres religieux devaient convertir les païens alors que les laïcs n'étaient présents que pour défendre l'Église livonienne contre les barbares tentant de la détruire.¹⁵ Certains favorisaient cette déclaration pontificale, disant que le baptême faisant suite à un carnage ne pouvait impliquer de conversion en profondeur.¹⁶ Cette injonction eut toutefois peu de succès.

En fait, Henri de Livonie ne faisait que suivre les traces de son mentor, Albert de Riga, en se présentant dans les combats. Ce dernier accompagnait effectivement parfois des armées, comme en 1226 dans l'île d'Oesel. Suite à la défaite des païens de Mona, il fut le premier à octroyer le baptême, rapidement suivi par d'autres prêtres. La participation du plus haut membre du clergé de Livonie aux baptêmes de foule normalisait cette stratégie.¹⁷

Jusqu'alors, il a été question de missionnaires se joignant aux armées. Un dernier cas, celui de Godfrey, prêtre de la paroisse de Ledegore en 1218, requiert notre attention. Ce dernier, pour protéger ses fidèles, organisa la défense de son village, recrutant une armée et prenant lui-même les armes. Sa troupe se composa principalement de religieux, de membres de la maison de l'évêque et de néophytes. Lui-même revêtit l'armure pour

¹³ James A. Brundage, « Introduction » *Loc. cit.* p.6.

¹⁴ *Ibid.* p.12.

¹⁵ Iben Fonnesberg Schmidt, « Riga and Rome », *Loc. cit.* p.220.

¹⁶ Christopher Tyerman, *Loc. cit.* p.41.

¹⁷ Éric Christiansen, *Loc. cit.* p.91.

défendre son village et protéger « his sheep from the jaws of the wolves »¹⁸, allant jusqu'à poursuivre les survivants rentrant à Oesel.¹⁹ Sans étendre davantage la foi, il réussit néanmoins à protéger les néophytes. Son cas démontre néanmoins la participation active du clergé au processus de défense de la foi.

Bref, les missionnaires furent souvent présents lors des combats opposant chrétiens et païens. Ils cherchaient alors à profiter des victoires chrétiennes pour convertir rapidement les vaincus. Prenant parfois même les armes, ils jouèrent un rôle déterminant dans le processus d'évangélisation. Cependant, il arriva au clergé de ne pas aller directement au combat, mais plutôt de rassembler des armées pour déléguer la guerre aux laïcs et aux ordres militaires.

3.1.2 L'appel aux armes : l'organisation des croisades par les évêques

Voulant de prime abord effectuer une mission pacifique, Meinhard fit appel aux forces armées par le biais de son collègue Théodoric. En effet, à la suite d'une apostasie, ce dernier alla en terres chrétiennes afin de lever une armée pour défendre l'Église livonienne et combattre les apostats.²⁰ La même situation se produisit sous l'épiscopat de Berthold, celui-ci quittant la Livonie en 1198 pour recruter des soldats afin de forcer la conversion des païens.²¹ Enfin, Albert de Riga fit plus souvent qu'à son tour appel aux croisés dans le but de soumettre d'abord la Livonie, puis l'Estonie et enfin l'île d'Oesel.²²

¹⁸ « Qui succinxit se armis bellicis suis et induit se lorica sua tamquam gygas, oves suas luporum faucibus eripere cupiens », *Monumenta Germaniae Historica, Op. cit.* ; Henricus Lettus, *Op. cit.* p.165.

¹⁹ *Idem.*

²⁰ *Ibid.* p.30.; Auteur Anonyme, *Op. cit.* p.5.

²¹ Henricus Lettus, *Op. cit.* pp.32-33.

²² Albert fit effectivement des voyages entre le St-Empire et la Livonie pour aller chercher des croisés et les ramener en sol de croisades en 1198 (Henricus Lettus, *Op. cit.* p.35.), en 1201 (*Ibid.* p.38.), en 1203 (*Ibid.* p.41.), en 1204 (*Ibid.* p.45.), en 1205 (*Ibid.* p.50.), en 1206 (*Ibid.* p. 62.), en 1207 (*Ibid.* p.68.), en 1208 (*Ibid.* p.78.), en 1209 (*Ibid.* pp.87-88.), en 1210 (*Ibid.* p.96.), en 1211 (*Ibid.* pp.109, 114.), en 1212 (*Ibid.* p.120.), en 1214 (*Ibid.* p.125.), en 1216 (*Ibid.* p.155.) en 1217 (*Ibid.* p.161.), en 1218 (*Ibid.* p.166.), en 1219 (*Ibid.* p.173.) et en 1221 (*Ibid.* p.196.). En 1223 (*Ibid.* p.212.), c'est l'évêque Bernard de Semigallie qui revint avec une armée de croisés.

Selon Iben Fonnesberg Schmidt, ce dernier envoya même des demandes à la Curie romaine afin que le pape favorise les croisades baltiques en 1200, 1201, 1203-1204, 1210, 1212, 1213 et 1215.²³ Toutes ces demandes nous apprennent que la croisade était ainsi un outil de premier ordre pour les évêques afin d'évangéliser les populations et de les garder sous le joug du christianisme. La papauté ne fut jamais l'initiatrice d'un appel aux croisades en Europe du Nord. Ce fut toujours en raison de l'insistance de certains missionnaires, surtout les évêques, que des croisades purent avoir lieu afin de défendre l'Église et de permettre le rayonnement de la foi.²⁴ L'assistance militaire à la mission teintait donc de plus en plus celle-ci d'un vernis de conversion forcée. D'ailleurs, Albert arriva dès 1200 en Livonie avec une flotte de vingt-trois navires transportant entre autres des soldats,²⁵ voulant éviter le trépas que son prédécesseur avait connu aux mains des païens.²⁶

Ces premières observations permettent de constater que la mission se déroula toujours en étroite collaboration avec des militaires. Même Meinhard, qualifié de missionnaire pacifique, tenta de faire appel à une armée. Selon Urban, ce dernier dut faire appel aux chevaliers en raison de son succès, suffisant pour effrayer les prêtres païens. Ceux-ci, craignant qu'en cas d'insuccès de sa mission, Meinhard ne fit appel à des armées étrangères, voulurent augmenter la pression sur l'évêque et le faire partir de Livonie.²⁷ La situation précaire dans laquelle il se retrouvait justifiait son appel aux armes, alors qu'il était retenu en Europe Baltique par les apostats et les païens.²⁸

²³ Iben Fonnesberg Schmidt, *Op. cit.* p.83.

²⁴ *Ibid.* p.11.

²⁵ Henricus Lettus, *Op. cit.* p.36.

²⁶ *Ibid.* p.33.

²⁷ William L. Urban, *The Teutonic Knights, A Military History*, South Yorkshire, Greenhill Books, 2006, p.82.

²⁸ Henricus Lettus, *Op. cit.* pp.26-27.

D'ailleurs, l'apostasie à laquelle il devait faire face fut jugée suffisamment importante pour que la papauté approuve l'appel aux armes et commence à accepter l'idée de la conversion forcée par la force des armes.²⁹ Il faut dire qu'à cette époque, de nombreux débats faisaient rage sur le sujet et que certains, dont Ruffin de Bologne, évoquaient dès 1164 que la coercition conditionnelle était acceptable dans des situations critiques.³⁰

Suite à cette approbation tacite de la papauté, les évêques suivant Meinhard eurent moins de scrupules à faire appel à la force pour contraindre l'évangélisation.³¹ Comme il fut dit précédemment, Albert de Riga fut celui qui fit le plus d'appels à la croisade,³² désormais considérée comme le combat pour le baptême et l'instruction du païen.³³

Par exemple, en 1207, à la suite d'une attaque lituanienne contre la région chrétienne de Treiden, les habitants contactèrent l'évêque de Riga. Apprenant leur désarroi, ce dernier fit appeler croisés, Porte-Glaive, marchands et hommes de sa maison afin de combattre pour défendre l'Église et la foi. La population locale dut rejoindre l'armée, sous peine de voir l'impôt augmenter. L'armée constituée par l'évêque remporta finalement la victoire, démontrant de ce fait la puissance de Dieu.³⁴ L'expédition étant punitive, aucun baptême ne s'en est suivi, mais elle permit de renforcer la foi des néophytes, assurés que la protection de l'évêque leur était garantie.

²⁹ Iben Fonnesberg Schmidt, *Op. cit.* pp.67-68.

³⁰ James A. Brundage, « Introduction », *Loc. cit.* p.14.

³¹ Tiina Kala, « The Incorporation of the Northern Baltic Lands into the Western Christian World », *Loc. cit.* p. 8.

³² Danielle Bushinger et Mathieu Olivier, *Op. cit.* p.108.; Henry Bogdan, *Op. cit.* p.78.; William L. Urban, *The Teutonic Knight, A Military History*, *Op. cit.* p.84.

³³ Jüri Kivimäe, « Henricus the Ethnographer: Reflections on Ethnicity in the Chronicle of Livonia », dans Marek tamm, Linda Kaljundi et Carsten Selch Jensen, dir., *Crusading and Chronicle Writing on the Medieval Baltic Frontier*, Aldershot, Ashgate, 2011, p.104.

³⁴ Henricus Lettus, *Op. cit.* pp.72-73.

Henri de Livonie, dans sa chronique, décrit certains des discours livrés par l'évêque en Germanie afin de recruter des pèlerins armés. Indubitablement, ceux-ci insistaient sur le caractère défensif de la croisade livonienne, bien que celle-ci présentât un caractère de plus en plus conquérant. Selon le chroniqueur, l'évêque se rendit en 1210 dans le Saint-Empire auprès de nobles et d'hommes d'armes, les courtisant en mentionnant le manque d'hommes disponibles pour défendre la jeune Église de Livonie, ce qui nuisait au travail du clergé. Les pertes chrétiennes étant importantes, il faisait appel à la charité chrétienne en suppliant son auditoire de prendre la croix afin de former un nouveau rempart chrétien en Livonie.³⁵ En 1217, il livra un discours similaire, insistant sur l'hostilité croissante des païens, leur obstination, les apostasies, etc. Il offrait la rémission des péchés pour quiconque prendrait les armes pour se rendre en Europe Baltique.³⁶ Le clergé ne prenait donc pas dans ce cas part aux combats, mais il encourageait les laïcs à combattre au nom de la foi. N'usant pas directement de la violence, il organisait et promouvait celle-ci afin d'accélérer le processus d'incorporation de la Livonie à la chrétienté. Il liait directement cette prière de prendre les armes à la résistance des païens et aux trahisons des apostats.³⁷

Ainsi, sans nécessairement participer directement aux entreprises armées, les évêques furent souvent à l'origine de leur déclenchement. Sans leur appel à l'aide, les croisades n'auraient probablement pas eu lieu en Livonie et en Estonie. Ne portant pas les armes, ils encouragèrent les autres à le faire en leur nom. Bien que l'on considérât ces missions comme devant seulement protéger la chrétienté, leur champ d'action fut

³⁵ Henricus Lettus, *Op. cit.* p.96.

³⁶ *Ibid.* pp.160-161.

³⁷ Iben Fonnesberg Schmidt, « Pope Honorius III and Mission and Crusade in the Baltic Region », dans Alan V. Murray, dir., *The Clash of Cultures on the Medieval Baltic Frontier*, Aldershot, Ashgate, 2009, p.104.

beaucoup plus grand et aida fortement à la conversion des populations de la Baltique. Cependant, il ne faudrait pas oublier que les croisés ne furent pas la seule force à œuvrer en Livonie, un ordre permanent étant présent dans ce territoire.

3.1.3 L'œuvre de Théodoric : la fondation des Porte-Glaive, premier ordre militaire de Livonie.

C'est sous l'épiscopat d'Albert de Riga, évêque ayant le plus favorisé les croisades en Livonie, que furent fondés les Porte-Glaive, principal ordre militaire de la Baltique jusqu'à la venue des Teutoniques.

La paternité des Porte-Glaive n'est pas encore déterminée aujourd'hui.³⁸ Selon le *Heinrici Chronicon Livoniae*, c'est en 1202 que le prêtre Théodoric, principal adjoint d'Albert de Riga, décida de former cet ordre.³⁹ Ce dernier craignait que par une sombre trahison, les Livoniens n'entraînent la fin de l'Église baltique. De plus, il voulait favoriser la protection des néophytes, et en augmenter le nombre par la promesse de celle-ci. C'est ainsi qu'il fonda, avec l'accord du pape Innocent III, les Porte-Glaive, vivant selon la règle des Templiers et portant sur leur tabard blanc une croix et une épée rouges.⁴⁰ Pour l'Auteur Anonyme de la *Livländische Reimchronik*, c'est plutôt Albert de Riga qui fonda cet ordre. En effet, lors de sa nomination comme évêque dans le nord, le pape l'aurait autorisé à former un ordre militaire pour défendre son évêché.⁴¹ Cette allégation est cependant critiquée, l'Auteur Anonyme n'ayant pas été témoin de cette époque et mentionnant certains faits erronés, dont la division de la Livonie en trois

³⁸ En plus des deux cas mentionnés dans les sources, Tiina Kala affirme que la paternité de cet ordre reviendrait à Dietrich, un missionnaire local. Tiina Kala, « The Incorporation of the Northern Baltic Lands into the Western Christian World », *Loc. cit.* p.8.

³⁹ La date de fondation fait encore l'objet aussi de discussion. Si plusieurs historiens s'entendent, dont Andris Šnē, *Loc. cit.* p.55., sur la date de la Chronique d'Henri de Livonie, d'autres parlent plutôt de 1201. Nils Blomkvist, *Op. cit.* p.539.; Éric Christiansen, *Op. cit.* p.95.

⁴⁰ Henricus Lettus, *Op. cit.* p.40.

⁴¹ Auteur Anonyme, *Op. cit.* p.8.

parties desquelles l'une reviendrait aux Porte-Glaive,⁴² ce qui ne s'est produit que plus tard.⁴³

En vérité, il est surtout important de comprendre que la fondation de cet ordre militaire allait avoir un impact considérable sur l'entreprise de conversion. Quoique l'assujettissement ne fasse pas partie de ses prérogatives, Henri de Livonie mentionne qu'il s'agissait d'un ordre de conquérants en pleine expansion lors de la fin de la conversion de la Livonie.⁴⁴ En fait, ses membres devaient avoir comme rôle premier de pacifier la région, non pas de la convertir.⁴⁵ Ils devaient simplement assumer la protection de la chrétienté, assurant de ce fait la protection des néophytes contre leurs ennemis ancestraux. C'est du moins ce qu'aurait demandé Innocent III lors de sa fondation. L'évangélisation des païens devait demeurer la tâche des ordres religieux, les Porte-Glaive ne devant assurer que la protection de la mission afin d'éviter les apostasies⁴⁶. Ils en vinrent finalement à prendre la direction des opérations militaires, les croisés et les natifs convertis n'étant pas suffisamment nombreux pour affronter les ennemis des chrétiens⁴⁷. Pour Urban, ils prirent ce rôle militaire dès 1204⁴⁸ et ne le quittèrent plus jusqu'à leur éradication. Toujours selon cet historien, ils eurent aussi un impact passif dans la mission, représentant un symbole stable de la présence chrétienne dans la Baltique.⁴⁹ Leur fondation marquait l'avancée de l'évangélisation, de la pacification d'un espace chrétien en Livonie.⁵⁰

⁴² Auteur Anonyme, *Op. cit.* p.8.

⁴³ Jerry C. Smith et William L. Urban, dans Auteur Anonyme, *Op. cit.* p.8.

⁴⁴ Henricus Lettus, *Op. cit.* p.82.

⁴⁵ Henry Bogdan, *Op. cit.* p.79.; Sylvain Gouguenheim, *Op. cit.* p.154.

⁴⁶ Iben Fønnesberg Schmidt, *Op. cit.* p.116.

⁴⁷ *Ibid.* p.85.

⁴⁸ William L. Urban, *The Teutonic Knight, A Military History*, *Op. cit.* p.52.

⁴⁹ *Ibid.* p.84.

⁵⁰ William L. Urban, « Introduction » *Loc. cit.* pp.196-197.

Ainsi, les Porte-Glaive, créés vers 1202 sans doute par Théodoric, devaient favoriser la propagation de la violence en Livonie, ainsi que la conversion des populations bien que leur rôle initial fût purement défensif. En effet, ce furent eux qui accompagnèrent majoritairement les croisés dans les expéditions armées, soumettant par le fer et le feu les populations païennes au baptême. Principal instrument de l'Église et de la coercition, ils allaient marquer de façon permanente les stratégies employées en Livonie dans le but de convertir les populations païennes. Cependant, ce rôle n'aurait pu leur échoir si cela n'eût été du clergé, qui les a créés et qui fit appel à eux lors des nombreuses opérations militaires en Livonie.

3.2 Croisés et Porte-Glaive : les principaux porteurs du baptême forcé en Livonie et en Estonie

L'Église dut éventuellement faire appel au bras séculier afin de défendre les territoires évangélisés de Livonie. Dans un seul cas avons-nous vu un ecclésiastique prendre lui-même les armes pour protéger sa paroisse et ses fidèles. La plupart du temps, ce furent des chevaliers, des croisés et des membres des ordres militaires qui œuvrèrent à l'évangélisation par la coercition. Pour Kurt Villads Jensen, il faut percevoir les différents niveaux de violence lorsque l'on lit le *Heinrici Chronicon Livoniae*. On pourrait alors déceler dans cette chronique l'usage direct de celle-ci, les aspects pratiques et psychologiques associés à la violence, mais aussi la compréhension théologique et idéologique de la guerre.⁵¹ Ainsi, il sera d'abord question dans cette seconde section de l'utilisation de l'intimidation par les puissances chrétiennes. Ensuite, nous évaluerons l'impact des attaques éclairs perpétrées par les croisés à l'encontre des

⁵¹ Kurt Villads Jensen, « Bigger and Better: Arms race and Change in War Technology in the Baltic in the Early Thirteenth Century », dans Marek Tamm, Linda Kaljundi et Carsten Selch Jensen, dir., *Crusading and Chronicle Writing on the Medieval Baltic Frontier*, Aldershot, Ashgate, 2011, p. 264.

païens. Puis, nous étudierons les conquêtes réalisées par les soldats en Livonie ainsi que l'impact de celles-ci sur la conversion des populations.

3.2.1 L'utilisation de la menace : symbole de la puissance chrétienne par la peur

Il arriva que les croisés n'usent pas des armes contre un village ou une population, mais qu'en dépit de cette passivité apparente, ils réussissent à forcer le baptême d'une partie des païens. En fait, leur seule présence pouvait représenter une menace dans le but de faire ployer les derniers bastions du paganisme. Ils firent même des démonstrations de force, allant jusqu'à exécuter des païens en guise d'exemple.

La première menace à planer au-dessus des païens de Livonie fut celle de son second évêque, Berthold. C'est celui-ci qui, comme nous l'avons mentionné, fut le premier à entraîner des armées avec lui en Livonie. Il tenta alors de briser la résistance païenne par la menace, sans succès.⁵² Il fallut en venir aux armes pour forcer l'adoption temporaire du christianisme en 1198.⁵³

La menace devait d'ailleurs être l'une des armes de prédilection d'Albert von Buxhövden, son successeur à l'épiscopat livonien. C'est ainsi qu'en 1201, face à l'augmentation considérable et incessante du nombre de soldats chrétiens arrivant en Livonie, les habitants du Courlande durent demander la paix à l'évêque.⁵⁴ Ce fut de nouveau le cas en 1205, alors que le roi du Kokenhusen, apprenant la présence d'une armée chrétienne à trois milles de son château, envoya un messenger auprès des croisés pour requérir un sauf-conduit pour intercéder auprès de l'évêque. Une fois en présence de celui-ci, la paix fut signée.⁵⁵ Cependant, le but de ce dernier n'était généralement pas

⁵² Henricus Lettus, *Op. cit.* pp.32-33.

⁵³ William L. Urban, *The Baltic Crusades*, *Loc. cit.* p.36.

⁵⁴ Henricus Lettus, *Op. cit.* p.39.

⁵⁵ *Ibid.* p.52.

d'obtenir la paix, contrairement aux exemples précédents, par l'intimidation, mais bien le baptême de la population livonienne.

La suite des opérations fut beaucoup plus avantageuse pour les missionnaires. Ces derniers retinrent effectivement que pour la plupart des théologiens, l'utilisation de la violence directe n'était pas tolérée. Cependant, la conversion résultant d'une pression politique ou militaire était acceptée.⁵⁶ La contrainte imposée pouvait être variable. Par exemple, en 1208, les chrétiens mirent fin à une apostasie. Au cours de la pacification du territoire, ils capturèrent les principaux responsables de la rébellion, des Lettons et des Selonais pour la plupart. En guise d'avertissement pour de futurs apostats, les croisés décidèrent d'exécuter ces derniers,⁵⁷ démontrant de ce fait que la chrétienté gardait toujours le contrôle sur le territoire et que ses ennemis encouraient la mort. À l'évidence, cela serait toujours Dieu et les siens qui l'emporteraient en cas de conflit. L'alliance aux chrétiens était donc plus avantageuse. Ce ne fut d'ailleurs pas la seule exécution à laquelle ceux-ci procédèrent. Lors du siège du fort de Fellin en Saccalie en 1211, les Germaniques prirent la population locale par surprise, faisant ainsi de nombreux captifs dans les villages des environs. Berthold de Wenden ainsi que Russin, les deux chefs de cette expédition, allèrent au fort et demandèrent à sa garnison de se rendre, sans quoi les otages seraient exécutés. Henri de Livonie écrit : « “If you will renounce the worship of your false gods”, said Berthold, “and will believe with us in the true God, we will return these captives alive to you. We will accept you in the charity of our brotherhood and will

⁵⁶ Iben Fonnesberg Schmidt, *Op. cit.* p.24.

⁵⁷ Henricus Lettus, *Op. cit.* p.79.

join you to us in the bonds of peace.” »⁵⁸ La population refusant de se rendre, les otages furent exécutés et jetés dans le fossé les séparant du fort. On avertit ensuite les païens qu'ils subiraient le même sort s'ils refusaient de se rendre.⁵⁹ La menace était double. Dans un premier temps, on leur intimait de se rendre sans quoi les leurs seraient exécutés, puis on les prévint qu'ils subiraient la mort s'ils refusaient de déposer les armes. Ce qu'il y a de particulier dans ce cas, c'est que les otages ne participaient point au conflit. Ils étaient simplement les instruments des chrétiens, présents à la mauvaise place au mauvais moment. Cependant, pour Iben Fonnesberg Schmidt, cette idée de la menace à l'aide d'innocents s'explique facilement. C'est parce que les missionnaires devaient œuvrer avec des chefs séculiers que l'intimidation put s'opérer. Que l'on parle des missionnaires ou des ordres militaires qui devaient officiellement respecter un mode de vie chrétienne, ils devaient accepter la manière de faire des croisés et des seigneurs germaniques, pour qui l'entreprise de conversion demeurerait une guerre.⁶⁰ De ce fait, l'exécution de prisonniers pouvait s'effectuer sans aucune gêne afin de forcer les païens à la reddition et à se joindre à la chrétienté.

L'exemple le plus intéressant de menace provient cependant de la fin du *Heinrici Chronicon Livoniae*. En 1226, afin de conquérir l'île d'Oesel et de forcer le baptême de sa population, une armée chrétienne se mit en marche. Selon la chronique, on pouvait la décrire ainsi :

The army was large and strong, comprising nearly twenty thousand men, who marched in their ordered formations, each formation with its own banners. As they trod on the ice with

⁵⁸ « “Si,” inquit, “renunciaveritis culture deorum vestrorum falsorum et nobiscum in Deum verum credere volueritis, vobis captivos istos vivos restituemus et vos in fraternitatis caritate nobiscum vinculo pacis colli gabimus.” », Monumenta Germaniae Historica, *Op. cit.* ; Henricus Lettus, *Op. cit.* p.105.

⁵⁹ *Idem.*

⁶⁰ Iben Fonnesberg Schmidt, *Op. cit.* p.76.

their horses and vehicles they made a noise like a great peal of thunder, with the clashing of arms, the shaking of the vehicles, and the movement and sound of men and horses falling and getting up again here and there over the ice, which was as smooth as glass because of the south winds and the rain water which had fallen at that time and the cold that followed. They crossed the sea with great labor until at last they joyfully came to the Oeselien coast.⁶¹

Ce passage insiste particulièrement sur l'impression qu'offrait cette armée à l'ennemi qui l'apercevait de loin. Dans la suite du texte, Henri mentionne d'ailleurs que lorsque celle-ci arriva à Mona, la population était déjà mortifiée puisqu'elle avait eu vent de la venue imminente des croisés et de leur apparence. Cela ne fut pas assez néanmoins pour qu'elle se rende, et les croisés usèrent d'armes de sièges et d'arbalètes, armes peu communes pour les habitants d'Oesel, afin d'intimider la population.⁶² Pour Kurt Villads Jensen, ce passage révèle le déroulement classique de la croisade livonienne. Pour lui, l'apparence des chrétiens devait être effrayante afin qu'ils soient craints des païens. Les armures devaient briller, le harnachement des chevaux devait leur donner un aspect démesuré et les armes résonner d'un bruit de tonnerre. La population ennemie devait demander grâce et le baptême avant même l'ouverture des hostilités. Le moral ennemi devait être réduit à néant.⁶³ Il s'agissait ainsi d'une guerre à la fois physique et psychologique. Si le but était parfois simplement d'éliminer l'adversaire, il arrivait aussi que l'on cherche à modifier sa pensée en le terrorisant, en lui faisant perdre ses moyens pour ensuite lui proposer la salvation offerte par le baptême. La population, témoin de la

⁶¹« Erat enim exercitus magnus et fortis, habens viginti pene milia virorum, qui suas ordinantes acies, distincte cum vexillis propriis ambulantes et in equis et vehiculis suis glaciem maris calcantes sonitum tamquam tonitruï magni faciebant ex collisione armorum et vehiculorum concussione et motu strepituque virorum et equorum cadentium et iterum surgentium hac et illac super glaciem, que plana erat tamquam vitrum, ex australibus et pluviosis aquis, que tunc inundaverant, et de gelu, quod subsequabatur. Et magno labore mare transiverunt, donec tandem gaudentes ad litus Osilie devenerunt. » , *Monumenta Germaniae Historica, Op. cit.* ; *Henricus Lettus, Op. cit.* p.240.

⁶² *Idem.* ; Auteur Inconnu, *Loc. cit.* p.21.

⁶³ Kurt Villads Jensen, « Bigger and Better » *Loc. cit.* p.257.

miséricorde des souverains chrétiens, embrassait plus volontiers ainsi le christianisme.⁶⁴ Ain Mäselu ajoute que l'utilisation d'armes inconnues des païens ajoutait à la terreur qu'inspiraient les chrétiens, ceux-ci ne sachant comment se défendre face à la nouveauté. Les arbalétriers par exemple, en plus de posséder des armes nouvelles, étaient des tireurs d'élite dont l'objectif était d'éliminer les généraux adverses afin de déstabiliser l'armée.⁶⁵ D'ailleurs, si la population de Mona résista faiblement à l'armée chrétienne, cela fut la débandade lorsqu'ils virent arriver les engins de siège chrétiens. Une fois Mona tombée, les villes des alentours décidèrent rapidement de se rendre et d'accepter le baptême.⁶⁶

Ainsi, la menace devint rapidement l'une des armes de prédilection des chrétiens. En essuyant un minimum de pertes, il était possible de contraindre des païens à la conversion. Il s'agissait d'une pression militaire constante et grandissante, qui *a priori* devait uniquement répondre à la résistance obstinée des païens.⁶⁷ De ce fait, de Berthold jusqu'à l'entreprise d'Oesel, on tenta de s'imposer sans nécessairement combattre. Mais cela ne fut pas toujours possible.

3.2.2 Défense du christianisme ou entreprise d'intimidation : la guerre éclair contre les païens et les apostats.

Si l'intimidation ne suffisait pas, les armes devaient être prises par les croisés et les ordres militaires. On commençait dès lors à pratiquer des guerres éclairs, dont le but n'était pas la prise de nouveaux territoires, mais la destruction du moral ennemi.⁶⁸ L'objectif officieux de ces entreprises était de changer l'état d'esprit du païen afin que ce

⁶⁴ Kurt Villads Jensen, « Bigger and Better » *Loc. cit.* p.259.

⁶⁵ Ain Mäsalu, « Mechanical Artillery and Warfare in the Chronicle of Henry of Livonia », dans Marek Tamm, Linda Kaljundi et Carsten Selch Jensen, dir., *Crusading and Chronicle Writing on the Medieval Baltic Frontier*, Aldershot, Ashgate, 2011, pp.268-269.

⁶⁶ Henricus Lettus, *Op. cit.* pp.243-244.

⁶⁷ William L. Urban, *The Baltic Crusades*, *Op. cit.* p.27.

⁶⁸ Éric Christiansen, *Op. cit.* p.90.

dernier considère qu'il était à son avantage de s'intégrer à la chrétienté plutôt que de s'opposer à celle-ci. Selon Jensen, lors des raids, on tentait de brûler les récoltes et les villages, de tuer les hommes, d'emprisonner femmes et enfants. On allait jusqu'à décapiter les morts pour faire un monceau de leurs têtes. Les païens ne devaient pas pouvoir s'en remettre, que ce soit au niveau physique ou psychologique.⁶⁹ En plus de démoraliser l'ennemi, le chrétien voyait dans cette entreprise une purification par le feu des villages des futurs néophytes.⁷⁰ Schmidt avance que ces entreprises étaient critiquées, car la papauté à cette époque voyait les armées chrétiennes comme des remparts défensifs en Livonie.⁷¹ Innocent III faisait de ces croisades une entreprise défensive,⁷² dont la conversion n'était pas le principal objectif.⁷³

Malgré les réticences imposées par la papauté, de nombreuses escarmouches de ce genre sont décrites par Henri de Livonie. Ainsi, en 1209, alors qu'une trêve venait tout juste de prendre fin entre Riga et l'Ungannie, les chrétiens attaquèrent les païens, sans autre raison que la fin de la paix imposée. Les croisés entrèrent alors dans le village, détruisant les récoltes, brûlant les habitations, tuant les hommes, emprisonnant les femmes et les enfants.⁷⁴ Ce *modus operandi* est fréquemment décrit dans la chronique. En 1211, les Lettons convertis, en représailles contre les Unganniens et les Saccaliens païens, firent une attaque punitive contre ces derniers avec l'aide de Riga. On envahit alors les villages selon le modèle décrit précédemment et dès le lendemain, les néophytes parcoururent les forêts à la recherche d'éventuels survivants. Le même

⁶⁹ Kurt Villads Jensen, « Bigger and Better » *Loc. cit.* p.260.

⁷⁰ *Idem.*

⁷¹ Iben Fonnesberg Schmidt, « Pope Honorius III and Mission and Crusade in the Baltic », *Loc. cit.* p.120.; Iben Fonnesberg Schmidt, « Riga and Rome », *Loc. cit.* pp.219-220.; William L. Urban, *The Baltic Crusades*, *Op. cit.* p.33.

⁷² Iben Fonnesberg Schmidt, *Op. cit.* p.92.

⁷³ *Ibid.* p.137.

⁷⁴ Henricus Lettus, *Op. cit.* p.93.

processus se répéta pendant quelques jours. Par la suite, la majorité de l'armée retourna à Riga alors que les Lettons décidèrent de mener une dernière grande offensive. Cette dernière se déroula en quatre vagues, dont trois en Ungannie et une en Saccalie. À chaque fois, les mêmes villages furent ciblés. Une première armée le dévastait. Alors qu'elle retournait en Lettonie, une seconde attaquait les survivants, et ainsi de suite. Finalement, les païens, terrifiés, envoyèrent des émissaires à Riga pour négocier la paix. Elle leur fut octroyée en échange du baptême.⁷⁵ Dans ce cas particulier, la guerre éclair était intimement liée à l'idée de vengeance. Cette dernière était instrumentalisée par les élites chrétiennes pour récupérer des terres que l'on prétendait appartenir à la chrétienté.⁷⁶ Pour réparer les torts causés par les païens, on les forçait à la reddition par la destruction.⁷⁷ Pour Kļaviņš, les chrétiens n'utilisèrent pas seulement l'esprit de vengeance des néophytes. Ils avaient aussi besoin de guides connaissant le territoire des païens ainsi que les cibles à atteindre pour affecter l'ennemi.⁷⁸ Bref, tout était mis en place pour faire de la guerre éclair un processus central à la christianisation de la Livonie.⁷⁹

Cette opération contre les Saccaliens et les Unganiens ne fut pas un cas isolé. De nombreuses escarmouches de ce genre sont répertoriées dans les chroniques. Dans les années 1210, il y eut une telle campagne à Segewold contre les Estoniens. À la suite du massacre de la population par les croisés, plusieurs groupes païens acceptèrent la reddition et le baptême, alors que les autres se sauvaient en se croyant maudits des

⁷⁵ Henricus Lettus, *Op. cit.* pp.114-117.

⁷⁶ Christopher Tyerman, *Op. cit.* p.37.

⁷⁷ *Ibid.* p.36.

⁷⁸ Kaspars Kļaviņš, « The Significance of the Local Baltic Peoples in the Defence of Livonia », dans Alan V. Murray, dir., *The Clash of Cultures on the Medieval Baltic Frontier*, Aldershot, Ashgate, 2009, p.328.

⁷⁹ Nils Blomkvist, *Op. cit.* pp.161-164.

chrétiens.⁸⁰ En 1215, il y eut une nouvelle guerre éclair contre les Saccaliens et les Unganniens, alors apostats. De nouveau, quatre vagues armées déferlèrent en Ungannie. Selon Henri de Livonie, le but des autorités religieuses était de placer les païens devant deux choix : le baptême ou l'éradication de la Baltique. Ils remportèrent d'ailleurs un franc succès, les Unganniens rentrant de nouveau dans le giron de l'Église et les Saccaliens, craignant de subir le même sort que leurs voisins, demandant de nouveau la paix et le baptême.⁸¹ Finalement, en 1222, des raids organisés par les Lettons et les Livoniens soumirent les Estoniens païens.⁸²

Ainsi, croisés et Porte-Glaive usèrent fréquemment de la force lors des tactiques de guerre éclair dans le but de contraindre les païens à la conversion. Leur but était de démoraliser l'ennemi, de détruire ses récoltes et d'exterminer une partie de sa population afin de pousser celui-ci à se rendre et à accepter la foi chrétienne. Selon les chroniques disponibles, le mode opératoire était sensiblement identique à chaque fois. À la lumière des exemples évoqués, il est aisé de constater que ces opérations furent couronnées de succès. Cependant, nous pouvons nous demander si cela valait la peine de convertir des territoires désolés par les guerres. Ne valait-il pas mieux prendre des territoires relativement intacts pour étendre la chrétienté?

3.2.3 Les conquêtes : prémisses de l'intégration de nouveaux territoires.

Si la destruction et l'élimination des villages et des populations païens pouvaient être un atout important dans la guerre psychologique menée par les chrétiens, cela ne favorisait guère une avancée stable de la chrétienté. Un territoire totalement dévasté par la guerre ne pouvait point fournir de nouveaux fidèles. Ainsi, il devenait nécessaire pour

⁸⁰ Auteur Anonyme, *Op. cit.* p.14.

⁸¹ Henricus Lettus, *Op. cit.* pp.144-147.

⁸² *Ibid.* p.211.

les forces chrétiennes de conquérir l'espace païen, de prendre leurs forts et leurs villes, effectuant de ce fait simultanément une conversion des populations et de l'espace.

Cette idée de la conquête pour favoriser la conversion n'était pas nouvelle. Lors des premières croisades contre les Slaves (Wendes), on avait procédé de la sorte. Pour accélérer l'évangélisation de la Baltique, on fit de nouveau appel à ce mode opératoire⁸³, comme cela est mentionné plusieurs fois par Henri de Livonie. En 1206 eut ainsi lieu une bataille autour des forts alors païens de Treiden et d'Holm. Les forces chrétiennes remportèrent la victoire au détriment de leurs ennemis, qui en plus de perdre certains de leurs chefs furent contraints de demander la paix. Holm fut prise et christianisée alors que Treiden pour sa part fut incendiée en guise d'exemple.⁸⁴ Tous ceux qui voulaient demeurer dans les villages environnants de ces forts devaient accepter le baptême; les autres durent quitter les lieux. D'autres sièges faits par les chrétiens menèrent à la reddition de nombreux forts, où la population se convertissait souvent.

Dans le même ordre d'idées, en 1207, l'évêque de Riga décida d'attaquer avec les croisés et les Porte-Glaive le château des Sélonais afin de le détruire. Les défenseurs déposèrent finalement les armes et la forteresse fut préservée. Des prêtres y entrèrent alors, l'aspergèrent d'eau bénite et y hissèrent la bannière de la vierge Marie, suite à quoi la population put être baptisée.⁸⁵

Une situation similaire se produisit à Fellin en Saccalie en 1211. C'est lors du siège de ce fort que l'on avait tenté d'intimider les défenseurs en exécutant des prisonniers. Mais c'est seulement au bout de six jours de siège que la population se rendit. Selon Henri de Livonie, les assiégés auraient dit :

⁸³ Iben Fonnesberg Schmidt, *Op. cit.* pp.43, 48.; Nils Blomkvist, *Op. cit.* p.226.

⁸⁴ Henricus Lettus, *Op. cit.* pp.58-61.

⁸⁵ *Ibid.* pp.73-74.

“We acknowledge your God to be greater than our gods.
By overcoming us, He has inclined our hearts to worship
Him. We beg, therefore, that you spare us and mercifully
impose the yoke of Christianity upo us as you have upon
the Livonians and the Letts.”⁸⁶

De nouveau, le fort fut aspergé d'eau bénite et la population fut convertie, marquant de ce fait l'avancée du christianisme. En 1215, une situation similaire se produisit au fort de Sontagana, alors aux mains des Rotaliens. Après onze jours de siège, la population se rendit et le prêtre Godfrid put la baptiser.⁸⁷ Enfin, en 1223, les chrétiens assiégèrent le fort de Dorpat. Se mettant en marche vers ce dernier, les chrétiens assiégèrent d'abord la forteresse de Loal pendant deux semaines. Sous la pression des engins de siège, la population se rendit et le fort fut incendié. L'armée procéda alors à l'assaut de trois fortins mineurs dont les noms ne sont pas spécifiés. Face à la multitude des attaques, les Jerwaninens et les Wierlandiens, habitant ces terres, demandèrent la paix et acceptèrent le baptême.⁸⁸

Ces différentes victoires chrétiennes marquent ce que Bushinger et Olivier considèrent comme étant l'âge d'or des Porte-Glaive, conquérants de la Livonie et de l'Estonie.⁸⁹ Leur importance devait être primordiale, car ce furent les conquêtes qui permirent aux chrétiens de dominer la population locale.⁹⁰ D'ailleurs, elles étaient souvent suivies par les baptêmes de foules évoqués au début de ce chapitre.⁹¹ Cependant, avant de procéder à cette évangélisation de la population, un rituel précis devait être

⁸⁶ « Ad hoc illi : "Cognoscimus Deum vestrum maiorem diis nostris , qui nos superando animum nostrum ad ipsius culturam inclinavit . Unde rogamus, ut parcendo nobis iugum christianitatis, sicut et Lyvonibus et Lettis, ita et nobis misericorditer imponatis." » , *Monumenta Germaniae Historica, Op. cit.* ; Henricus Lettus, *Op. cit.* pp.106-107.

⁸⁷ *Ibid.* p.153.

⁸⁸ Henricus Lettus, *Op. cit.* pp.218-219.

⁸⁹ Danielle Bushinger et Mathieu Olivier, *Op. cit.* p.109.

⁹⁰ Iben Fonnesberg Schmidt, *Op. cit.* p.1.

⁹¹ *Ibid.* p.133.

respecté, c'est-à-dire la sanctification du fort afin que la population soit convertie dans un environnement sain et non pas vicié par le paganisme.⁹²

Ainsi, les sièges permirent aux chrétiens de démontrer la supériorité militaire de leur Dieu sur ceux des païens. Une fois les fortifications tombées, la population démoralisée, il devenait possible pour les chrétiens d'imposer leurs conditions de paix aux païens, c'est-à-dire, le baptême. À chaque conquête, de plus en plus d'âmes rejoignaient les rangs du christianisme. L'avancée chrétienne se faisait ainsi de plus en plus visible.

Bref, l'évangélisation de la Livonie ne se fit pas seulement grâce au pacifisme des missionnaires, mais plutôt conjointement à des stratégies violentes. Bien loin de se limiter aux paroles, le clergé lui-même prit parfois les armes dans le but de propager la foi et de défendre les néophytes. Accompagnant parfois les armées, il voulait à tout prix profiter des victoires de celles-ci pour procéder à des baptêmes de foules. De plus, sans la présence d'évêques en Livonie, jamais des croisades n'auraient pu y avoir lieu. Ce sont eux qui levèrent les armées, qui demandèrent le soutien de la papauté et de la chrétienté. C'est l'évêque de Riga qui voyageait entre le Saint-Empire et la Livonie dans le but de regrouper les armées. D'ailleurs, pour suppléer au manque de croisés, l'ordre des Porte-Glaive fut fondé en 1202. Devant assurer la protection de la jeune Église de Livonie, il eut dans la suite des opérations un rôle déterminant. Sa seule présence marquait à la fois l'avancée du christianisme ainsi que le succès des croisés à l'encontre des païens. Parfois, accompagnés de croisés, il suffisait aux membres de cet ordre d'être présent sur des champs de bataille pour intimider leurs ennemis. L'impact psychologique

⁹² Kurt Villads Jensen, « Bigger and Better » *Loc. cit.* p.264.

de leur prestance et de la nouveauté des armes qu'ils apportaient devaient terroriser certains païens. Aussi, lorsque cela ne suffisait pas, ils n'hésitèrent point à recourir à la guerre éclair et aux sièges. Poursuivant deux objectifs différents, ces entreprises militaires eurent cependant le même impact : une accélération de la christianisation de la Livonie et de l'Estonie. C'est d'ailleurs grâce à ces forces militaires que les Livoniens purent être considérés comme convertis en 1206, les Estoniens entre 1215 et 1220 et les Oeseliens en 1227.⁹³

Cependant, si la conversion de la population a été abondamment traitée jusqu'alors, il n'en est rien de la conversion du territoire. Marquant une symbiose entre les stratégies pacifiques et violentes des missionnaires et des croisés, l'évangélisation du sol de Livonie devait terminer de l'intégrer à la chrétienté.

⁹³ Tiina Kala, « The Incorporation of the Northern Baltic Lands into the Western Christian World », *Loc. cit.* p.10.

IV. LA CONVERSION DE L'ESPACE : L'INTÉGRATION DES TERRITOIRES PAÏENS AU CŒUR DE LA CHRÉTIENTÉ

Jusqu'à présent, seules les stratégies employées par les missionnaires et les croisés pour évangéliser la population de Livonie et d'Estonie furent étudiées. Cependant, la définition de la conversion présentée en début de recherche suppose que l'intégration culturelle n'est possible que si l'espace est aussi christianisé. En effet, l'incorporation à la chrétienté tient compte de la transformation d'un espace païen en un espace chrétien, ce qui est au cœur de ce dernier chapitre.

Plusieurs historiens se sont déjà interrogés au cours des dernières années sur cette notion d'annexion de la Livonie à la chrétienté. Iben Fonnesberg Schmidt mentionne que la conversion de l'espace était intimement liée à la représentation que les chrétiens avaient de la Livonie. Les missionnaires décrivaient celle-ci comme étant un jardin de Dieu, cultivé par le soin de la populace et des missionnaires.¹ Cependant, l'établissement de cette terre de Dieu était conditionnel à une modification complète du territoire.² Il faut dire qu'avant l'établissement des chrétiens en Livonie, celle-ci était dépeinte comme sombre, sauvage et couverte de forêts abritant des démons.³ Pour ajouter à ce portrait inquiétant, les chroniqueurs rappelaient qu'il s'agissait d'un sol païen.⁴

Cet espace étant de prime abord inhabitable, il fallait le modifier. Cela allait résulter à la fois des stratégies pacifiques et de celles plus violentes employées par les missionnaires, les croisés ainsi que les ordres militaires. Cette opération est donc une

¹ Iben Fonnesberg Schmidt, « Pope Honorius III and Mission and Crusade in the Baltic Region », *Loc. cit.* p.110.

² Tiina Kala, « The Incorporation of the Northern Baltic Lands into the Western Christian World », *Loc. cit.* p.3.

³ Torben Kjersgaard Nielsen, « Henry of Livonia on Woods and Wilderness » dans Marek Tamm, Linda Kaljundi et Carsten Selch Jensen, dir., *Crusading and Chronicle Writing on the Medieval Baltic Frontier*, Aldershot, Ashgate, 2011, p.159.

⁴ *Ibid.* p.160.

synthèse des méthodes d'évangélisation. En effet, sans la conquête du territoire par les troupes chrétiennes, il n'aurait pas été possible aux missionnaires de sacraliser l'espace. Aussi, s'il y avait eu seulement des conquêtes, mais aucune présence du clergé, la Livonie n'aurait pu être christianisée à long terme. Pour dépeindre cette réalité, ce chapitre est divisé en trois sections. Tout d'abord, il est important de comprendre comment les missionnaires détruisirent l'espace païen. Par la suite, il est nécessaire d'analyser comment il fut de nouveau sacralisé, mais cette fois aux yeux des chrétiens. Enfin, nous verrons comment la chrétienté érigea ses constructions et établit ses structures afin d'achever l'intégration de la Livonie et de l'Estonie à la chrétienté.

4.1 Désacralisation et destruction du paganisme : un exemple de l'intransigeance des missionnaires

4.1.1 La destruction des icônes païens

Les arbres occupaient une place de premier ordre au sein de la religion païenne puisque c'est dans leur tronc que l'on sculptait les idoles. Ils furent donc les premières cibles des missionnaires,⁵ qui voulurent les détruire, repoussant ainsi toujours plus loin les forêts. Selon le *Heinrici Chronicon Livoniae*, des prêtres furent capturés en 1203 par le roi Gerzika et ses troupes lituaniennes alors qu'ils étaient dans un bosquet sacré, non loin de la « Vieille Montage ». Ils y coupaient des arbres divinisés afin de chasser les démons du paganisme et de prendre possession de la forêt défrichée au nom du Christ. En raison du sacrilège qu'ils avaient perpétré, ils furent finalement exécutés.⁶

Selon l'Auteur Anonyme, cette destruction des icônes s'inscrivait dans la tradition et l'enseignement des apôtres. Ces derniers auraient commencé l'annihilation des symboles du paganisme afin de favoriser la propagation de la nouvelle foi au début

⁵ Marek Tamm, « A New World into Old Words », *Loc. cit.* p.30.

⁶ « Montem Antiquum », *Monumenta Germaniae Historica, Op. cit.* ; Henricus Lettus, *Op. cit.* p.44.

de l'ère chrétienne.⁷ Tout ce qui se rattachait de près ou de loin au paganisme dans les forêts entourant les villages devait être éliminé. Il faut dire que les forêts étaient des lieux sacrés idéaux pour les païens, eux qui vénéraient les forces de la nature. Ainsi, chaque futaie était adorée en elle-même et pour ce qu'elle contenait. Le missionnaire devait ainsi désacraliser la nature pour permettre une éventuelle sacralisation chrétienne des forêts.⁸

C'est pourquoi en 1220, les missionnaires détruisirent de nouvelles idoles. Le lieu de cette opération est très vague, Henri de Livonie mentionnant une montagne sur laquelle se trouvait une forêt, lieu de naissance et de résidence du dieu Tharapita avant que ce dernier ne la quitte pour l'île d'Oesel. Lors de la destruction des représentations de ce dieu, aucune goutte de sang ne perla de la statue, ce qui surprit fort les païens.⁹ Pour eux, les dieux avaient certaines caractéristiques humaines, dont le sang. Le choc passé, ils furent plus attentifs au discours des missionnaires et cessèrent d'ériger des idoles pour leurs dieux. Ainsi, les missionnaires convertirent à la fois l'espace par la purification, mais aussi la population par la démonstration de la désuétude de leurs croyances.¹⁰

Cette élimination des symboles païens répondait à un objectif assez simple : démontrer que ceux-ci étaient dénués de tout pouvoir. Cela amorçait aussi la consécration de l'espace, ce dernier n'étant plus vicié par le paganisme. Il devenait une zone neutre, en attente d'être christianisée. De plus, même si les chrétiens ne croyaient pas aux dieux païens, ils craignaient tout de même les démons habitant les forêts.

⁷ Auteur Anonyme, *Op. cit.* p.1.

⁸ Torben Kjersgaard Nielsen, *Loc. cit.* p.174.

⁹ Henricus Lettus, *Op. cit.* pp.193-194.

¹⁰ Tiina Kala, « Rural Society and Religious Innovation », *Loc. cit.* p.172.

L'élimination de celles-ci visait donc la destruction de la magie démoniaque et la démonstration du vice habitant l'espace sacré des païens.¹¹

Par ailleurs, la destruction d'autres effigies de Tharapita est mentionnée. En 1226, lors de la conquête du fort de Mona à Oesel, une représentation de ce dieu fut détruite.¹² Suite à cette victoire, la plupart des villes et villages des alentours déposèrent les armes et demandèrent la paix aux croisés. Les missionnaires accompagnant l'armée allèrent ainsi détruire les idoles de Tharapita au travers de l'île, symbolisant de ce fait la fin du paganisme.¹³

L'éradication des idoles païennes fut tellement importante au cœur des stratégies missionnaires qu'un protocole précis, empli de précautions, devait encadrer les évangélisateurs. Il ne faut pas oublier que ceux-ci œuvraient devant des païens tout juste défaits ou encore, des néophytes encore sceptiques. Ainsi, si la statue avait été échappée lorsqu'on la sortait du temple, cela serait perçu comme un mauvais présage. Ce signe manifeste du mécontentement des dieux pourrait pousser la population à la rébellion contre l'envahisseur chrétien. Ceux-ci devraient alors reprendre les armes pour mater la révolte.¹⁴

Enfin, en conclusion de sa chronique, Henri de Livonie glisse quelques mots sur l'importance de la destruction des icônes et la sacralisation du sol. Pour lui, la victoire de Dieu et de la Vierge Marie en Livonie menant à la destruction du dieu Tharapita et de

¹¹ Kurt Villads Jensen, Kurt Villads Jensen, « Sacralization of the Landscape: Converting Trees and Measuring Land in the Danish Crusades against the Wends », dans Alan V. Murray, dir., *The Clash of Cultures on the Medieval Baltic Frontier*. Aldershot, Ashgate, 2009, p.143.

¹² Henricus Lettus, *Op. cit.* p.244.

¹³ *Ibid.* p. 245.

¹⁴ Kurt Villads Jensen, « How to Convert a Landscape », *Loc. cit.* p.143.

ses sbires était comparable à la chute du pharaon dans l'Exode. Tharapita, tout comme le souverain égyptien, avait défié Dieu et avait été défait.¹⁵

Bref, les idoles étaient gênantes pour les missionnaires chrétiens. Il était de leur devoir de les éliminer, mais en prenant un maximum de précautions. La façon de les détruire, les accrocs possibles au cours du dépècement des statues païennes pouvaient avoir de grands retentissements sur la christianisation. Cela demeurait néanmoins un risque acceptable pour les missionnaires. Une fois ces symboles détruits, il était nécessaire de s'attarder au lieu de culte païen.

4.1.2 L'élimination et la récupération de l'espace païen : temples, sanctuaires et cimetières

La destruction des lieux de cultes païens est moins présente dans les sources à notre disposition. Alors que l'on insiste beaucoup sur ce mode opératoire dans la *Chronique des Slaves*,¹⁶ ce phénomène est beaucoup moins décrit chez Henri de Livonie, et totalement absent dans le cas de l'Auteur Anonyme.

Néanmoins, Henri de Livonie mentionne que l'on tenta de récupérer un espace païen au profit de la chrétienté. Durant son court épiscopat, Berthold voulut consacrer un cimetière, non loin d'Holm. Durant la cérémonie, il fut victime d'une tentative d'assassinat qui le poussa à fuir hors de Livonie pour recruter des croisés.¹⁷ Cet évènement est révélateur en plusieurs points. Tout d'abord, il est à noter que les cimetières furent importants pour les païens. Ce ne sont pas toutes les tribus qui brûlaient leurs morts. Même si l'incinération était un processus répandu, les fouilles

¹⁵ Henricus Lettus, *Op. cit.* p.246.

¹⁶ Helmod, *Op. cit.*

¹⁷ Henricus Lettus, *Op. cit.* p.32.

archéologiques ont permis de retrouver des tombes datant d'avant la christianisation.¹⁸ Des sépultures renfermant des corps de païens, entourés d'objets pour la vie dans l'au-delà, furent retrouvées en Livonie.¹⁹ De ce fait, il est permis de croire que Berthold ne consacrait pas un nouveau cimetière, mais qu'il récupérait un cimetière païen au profit des chrétiens, d'où les réactions violentes d'une partie de la foule. En vérité, bien que convertie, ce n'est pas toute la population d'Holm qui appréciait cette christianisation de leur espace. Certaines familles, dont les membres reposaient dans des cimetières christianisés, allèrent parfois jusqu'à les déterrer pour les transférer en terres païennes ou même, les brûler afin que les chrétiens ne puissent plus souiller les dépouilles de leurs ancêtres.²⁰ Par respect pour la tradition, il fallait quitter les cimetières « profanés » par les chrétiens. Au-delà du mépris apparent des chrétiens, cela représentait une victoire pour ces derniers puisqu'ils s'étaient appropriés des terres livoniennes. D'ailleurs, lors des apostasies, les renégats se rendaient dans les cimetières pour déterrer les morts afin de les brûler.²¹ Tant pour les païens que pour les chrétiens, le cimetière déterminait ceux qui étaient inclus ou exclus de la chrétienté. Malgré la coexistence des cimetières des deux religions, l'évangélisation des terres ébranla les mœurs du paganisme. Pour Marika Mägi, même dans les cimetières se disant encore païens, la manière de faire les sépultures fut modifiée lors de l'arrivée des chrétiens.²² D'ailleurs, les missionnaires voulurent d'abord éliminer ces espaces païens, mais en raison du manque de terres consacrées, ils décidèrent plutôt de les convertir.²³

¹⁸ Marika Mägi, *Loc. cit.* pp. 325-326.

¹⁹ Andris Šnē, *Loc. cit.* p.60.

²⁰ Carsten Selch Jensen, « How to Convert a Landscape », *Loc. cit.* p. 158.

²¹ Marek Tamm, « Martyrs and Miracles », *Loc. cit.*, p.141.

²² Marika Mägi, *Loc. cit.* p.330.

²³ Carsten Selch Jensen, « How to Convert a Landscape », *Loc. cit.*, p. 158.

Les cimetières ne furent pas les seules cibles du clergé. Henri de Livonie mentionne deux autres cas ayant eu moins de retombées dans la suite de la mission en Livonie. En 1219, des chrétiens attaquant les Oeseliens poursuivirent ces derniers dans leurs lieux sacrés, détruisant tout sur leur passage et tuant les païens en terres consacrées.²⁴ Cette violence et cette victoire des chrétiens en vinrent à détruire l'essence divine du lieu de culte. Puis, à Waldia, sur l'île d'Oesel, les missionnaires sacralisèrent une fontaine afin de pouvoir utiliser son eau pour baptiser les néophytes qui déposaient les armes.²⁵ Ainsi, un espace nouvellement converti servait à évangéliser la population. Les missionnaires créèrent un nouveau symbole chrétien au cœur de la ville. Dans leur conception, cela représentait une victoire du bien (Dieu) sur le mal (les démons païens).²⁶ L'élimination des lieux de culte devait par la même occasion empêcher les païens d'y retourner; ils n'avaient d'autres alternatives que l'adoration de Dieu.²⁷

Bref, que les missionnaires décidassent de récupérer ou de détruire les espaces liés au paganisme, cela avait pour eux un rôle significatif dans la campagne d'évangélisation. On s'assurait par ce processus de créer autour des néophytes un espace chrétien.²⁸ Il ne devait y avoir aucune échappatoire possible pour ceux qui avaient décidé, de gré ou de force, de se soumettre aux chrétiens. Cependant, si le paganisme était maintenant chose du passé, il devenait nécessaire pour le clergé de créer une nouvelle étendue chrétienne. Pour ce faire, il fallait tout d'abord sacraliser la terre.

²⁴ Henricus Lettus, *Op. cit.* p.185.

²⁵ *Ibid.* p.244.

²⁶ Eric Christiansen, *Op. cit.* p.66.

²⁷ Marek Tamm, « A New World into Old Words », *Loc. cit.* p.24.

²⁸ Torben Kjersgaard Nielsen, *Loc. cit.* p.174.

4.2 Sacralisation de la terre : une première étape vers la christianisation de l'espace

Comme mentionné précédemment, l'espace occupait une place importante dans l'imaginaire collectif et ce, tant chez les païens que les chrétiens. La conceptualisation de ce dernier occupait une part tout aussi considérable dans les représentations médiévales. Pour avoir un impact sur la psychologie des gens, il fallait modifier l'image que ces derniers se faisaient d'un territoire.²⁹ La sacralisation de la Livonie prenait ainsi toute son importance, car le but du clergé était dès lors de christianiser le sol en lui-même.

4.2.1 L'importance de la Vierge Marie dans le discours des chroniqueurs

La Vierge Marie fut une figure emblématique des missions livoniennes. En tant que mère de Dieu, les missionnaires lui accordèrent une place prépondérante dans la sacralisation du territoire.

Dès les débuts de la mission, Albert de Riga, troisième évêque, décida de consacrer le territoire ainsi qu'une cathédrale à la Vierge. Pour ce faire, il transféra en 1202 le siège épiscopal d'Uexküll à Riga, où il fit construire le sanctuaire en l'honneur de la Vierge, à qui il consacra par le fait même la Livonie.³⁰

En vérité, l'ensemble des croisades et des missions de Livonie fut par la suite placé sous la protection de la mère du Christ.³¹ Selon les chroniques, cela fut officialisé au Concile de Latran IV, où l'évêque de Riga se présenta et échangea des paroles avec le pape afin de consacrer la Livonie à la Vierge. Henri de Livonie nous rapporte cette

²⁹ Torben Kjersgaard Nielsen, *Loc. cit.* p.161.

³⁰ Henricus Lettus, *Op. cit.* p.40.

³¹ Iben Fonnesberg Schmit, *Op. cit.* p.84.; Carsten Selch Jensen, « Urban Life and Crusades in the North Germany and the Baltic Lands in the Early Thirteenth Century », dans Alan V. Murray, dir., *Crusade and Conversion on the Baltic Frontier 1150-1500*, Aldershot, Ashgate, 2001, p.80.

conversion, dont les mots, s'ils ne sont pas nécessairement exacts, reflètent néanmoins la teneur de cet échange :

The bishop spoke: "Holy Father", he said, "as you have not ceased to cherish the holy Land of Jerusalem, the country of the Son, with your Holiness' care, so also you ought not abandon Livonia, the land of the Mother, which has hitherto been among the pagans and far from the cares of your consolation and is now again desolate. For the Son loves his Mother and, as He would not care to lose His own land, so, too, He would not care to endanger His Mother's land. "

The supreme pontiff replied and said: "We shall always be careful to help with the paternal solicitude of our zeal the land of the Mother even as the land of the Son."³²

C'est cet épisode selon le chroniqueur qui consacra la Livonie à la Vierge.³³ De ce fait, les païens foulant ce sol représentaient un affront direct à son égard ainsi qu'à celui de l'Église, puisqu'ils souillaient son territoire par leur présence et leurs attaques incessantes.

On déclara même à ce moment que tout ce qui se déroulait en Livonie était issu de la volonté de Sainte-Marie.³⁴ Henri de Livonie en fait d'ailleurs l'éloge. Il mentionne que c'est elle qui, en tant que protectrice, donna la victoire aux chrétiens, les malheurs aux Russes et aux Danois qui tentèrent de la défier, le désespoir aux païens morts en résistant à l'attrait de la Vierge, etc. Elle se vengeait pour le trépas de ses enfants et

³² « Et ait episcopus : "Sicut," inquit, "pater sancte, terram sanctam Ierosolimitanam, que est terra filii, sanctitatis tue studio fovere non desinis, sic Lyvoniam, que est terra matris, con solationum tuarum sollicitudinibus hactenus in gentibus dila tatam eciam hac vice desolatam derelinquere non debes . Diligit enim filius matrem suam, qui, sicut non vult terram suam perdi, sic nec vult terram matris utique periclitari." Cui respondit summus pontifex et ait : "Sicut terram filii, sic et terram matris paterne sollicitudinis nostre studiis semper promovere curabimus." », Monumenta Germaniae Historica, *Op. cit.* ; Henricus Lettus, *Op. cit.* p.152.

³³ Anu Mänd, *Loc. cit.* p.194.

³⁴ Carsten Selch Jensen, « How to Convert a Landscape », *Loc. cit.* p.166.

l'infidélité des Baltes. Néanmoins, elle était aussi emplie de bonté pour les chrétiens, n'imposait rien aux pauvres, protégeait les néophytes ainsi que les fidèles.³⁵

Au travers de cet éloge, on perçoit le double visage de la Vierge, à la fois vengeresse, mais aussi protectrice des croisades.³⁶ Ainsi, son culte se développa en Livonie, puisque l'on jugeait normal d'adorer celle qui protégeait ce territoire.³⁷

Par ailleurs, il est intéressant de noter que lors de la prise d'une forteresse par les croisés, l'une des premières étapes afin de la christianiser était de hisser la bannière de la Vierge à son sommet.³⁸ Son étendard devint le symbole de la mission, puisqu'il guidait les armées vers la reprise des terres autrefois chrétiennes : « They said that this vineyard had been planted by the zeal of the pilgrims and the labor of the Rigans through the Blessed Virgin's banner. »³⁹

Bref, quand vint le temps de sacraliser l'espace en Livonie, de lui donner une dimension chrétienne, la Vierge Marie prit toute son importance. Mère des néophytes et du clergé, protectrice des armées croisées, -elle veillait constamment sur ceux qui œuvraient pour reprendre sa terre. La présence même de sa bannière encourageait les armées et les missionnaires, démontrait qu'un fort était devenu chrétien et de ce fait, manifestait l'avance irrépessible du christianisme. Cependant, la Vierge ne fut pas la seule par qui on sacralisa la terre.

³⁵ Henricus Lettus, *Op. cit.* pp.198-200.

³⁶ Anu Mänd, *Loc. cit.* p. 195.

³⁷ *Ibid.* p.196.

³⁸ Henricus Lettus, *Op. cit.* p.74.

³⁹ « [...] occurrerunt ei, dicentes terram ipsam in Rigen sium esse potestate, et vineam ipsam per vexillum beate Virginis studio peregrinorum et Rigensium labore plantatam affirmarunt. », *Monumenta Germaniae Historica, Op. cit.* ; Henricus Lettus, *Op. cit.* pp.186-189.

4.2.2 Le sang des martyrs comme instrument de sacralisation du sol

Il était impossible d'éliminer l'espace païen dans son ensemble. On ne pouvait de façon réaliste assécher toutes les sources sacrées, raser toutes les forêts de Livonie, détruire tous les lieux de pierre et retourner l'ensemble du territoire. En raison de cela, il devint important pour les missionnaires de consacrer le sol. C'est alors que l'on instrumentalisa les martyrs ayant sacrifié leur vie et versé leur sang dans le but d'évangéliser ce territoire.⁴⁰ Dès lors, on décida que tout chrétien trouvant la mort en tentant de christianiser les païens par la parole ou la force des armes serait désormais reconnu par l'Église de Livonie comme étant un martyr.

Le premier de ceux-ci fut l'évêque Berthold, mort aux mains des païens alors qu'il combattait pour étendre la foi.⁴¹ Son sang ayant été versé sur la terre livonienne lors de son trépas le 24 juillet 1198, il n'était plus concevable de laisser cette terre entre des mains impies.⁴² Alors que progressait la mission, de nombreux martyrs se succédèrent en Livonie. Celui des hommes capturés par les Estoniens en 1210, rôtis vivants, scarifiés de croix dans le dos à l'aide d'épées avant de se faire trancher la gorge est assez éloquent.⁴³ L'année suivante, des missionnaires furent assassinés pendant la nuit alors qu'ils voyageaient pour répandre la parole de Dieu.⁴⁴

À chaque fois, Henri de Livonie insiste sur l'importance du sang versé. Ce dernier termine la description d'un martyr en 1219 en expliquant que le travail de ce missionnaire était sacré, alors qu'il mettait sa vie en péril. Tentant d'évangéliser les païens, c'est le sang que les infidèles lui avaient fait verser qui acheva sa mission,

⁴⁰ Carsten Selch Jensen, « How to Convert a Landscape », *Loc. cit.* p. 157.

⁴¹ Henricus Lettus, *Op. cit.* p.33; Auteur Anonyme, *Op. cit.* p.7.

⁴² Carsten Selch Jensen, « How to Convert a Landscape », *Loc. cit.* p. 162.

⁴³ Henricus Lettus, *Op. cit.* p.102.

⁴⁴ *Ibid.* p.119.

baptisant non pas les Livoniens, mais le sol même de Livonie.⁴⁵ Cette idée fut d'ailleurs reprise par le légat pontifical Guillaume de Modène. En 1225, il affirma selon les chroniques qu'il était heureux de constater le progrès des missionnaires en Livonie, de voir que le sang versé n'avait pas été vain, puisqu'il avait servi à sacraliser le sol sur lequel il se trouvait. Plus les missionnaires avançaient vers le cœur du territoire baltique, plus la chrétienté étendait ses frontières.⁴⁶

Cependant, il ne faudrait pas croire que pour les prêtres chrétiens, la terre était consacrée de la même façon que pour les païens. Elle n'était que sanctifiée par le sang des martyrs. Elle ne devait pas être objet d'adoration, mais plutôt de respect :

In the minds of the clerics, no place in Livonia was itself sacred (in contrast of the beliefs of the local pagan population) but places were made sacred (and thus powerful) by the interaction of these holy men who gave their lives as martyrs or became confessors by virtue.⁴⁷

Bref, le sang des martyrs fut très important pour sacraliser l'espace. C'est ce dernier qui sanctifiait le sol. Ne pas considérer leur sacrifice, abandonner de nouveau la Livonie aux mains des païens serait un sacrilège, une non-reconnaissance du dévouement de ces membres du clergé. Il fallait maintenant défendre cet espace consacré et même l'étendre toujours de plus en plus loin. En vérité, cela motiva la tenue de croisades et de missions futures.⁴⁸ Cependant, la sacralisation du sol n'avait rien de visible. Il s'agissait simplement d'une conceptualisation de l'espace, non pas d'un phénomène perceptible. Pour achever la christianisation du territoire, les chrétiens devaient maintenant y apposer leur marque.

⁴⁵ Henricus Lettus, *Op. cit.* p.176.

⁴⁶ *Ibid.* p.230.

⁴⁷ Carsten Selch Jensen, « How to Convert a Landscape », *Loc. cit.* p. 162.

⁴⁸ Marek Tamm, « Martyrs and Miracles », *Loc. cit.* p. 155.

4.3 Construction et structures : un symbole de l'intégration culturelle

L'espace païen étant détruit, le sol étant sanctifié au nom de la Vierge et des martyrs, les missionnaires devaient symboliser la domination chrétienne. Selon Torben Kjersgaard Nielsen, la conversion finale du territoire passait par la construction de bâtiments chrétiens ainsi que par le changement des symboles culturels.⁴⁹ En raison de cela, le clergé importa d'Europe tout ce qui marquait un territoire pour en faire une partie de la chrétienté.

4.3.1 La construction des églises et des monastères

Au commencement de la mission, Meinhard fonda une église à Uexküll. Bien qu'il avait eu des contacts avec les Livoniens encore païens, qu'il eût réussi à convertir une partie de la population, c'est seulement une fois qu'il eut construit cette église qu'il considéra avoir remporté de premiers succès en Livonie.⁵⁰ Les missionnaires et évêques qui lui succédèrent comprirent dès lors l'importance d'ériger de tels monuments. C'est pourquoi en 1202, l'évêque Albert fit construire une cathédrale à Riga, fondée peu de temps auparavant. Il fit par la suite bâtir un monastère pour les moines cisterciens à l'embouchure de la Daugava et qu'il nomma Dünamünde ou Mont Saint-Nicolas.⁵¹ Ce dernier accueillit par la suite beaucoup de pèlerins en partance pour la Livonie. Certains parmi ceux-ci s'y instruisaient, s'y faisaient moines et devenaient de nouveaux missionnaires.⁵² Il s'agissait des premiers monuments chrétiens à être érigés en Livonie.

D'ailleurs, si pour Guillaume de Modène la reconnaissance des nombreux martyrs et la sacralisation du sol par leur sang fut importante pour marquer l'avancement

⁴⁹ Torben Kjersgaard Nielsen, *Loc. cit.* p.161.

⁵⁰ Henricus Lettus, *Op. cit.* p.26.

⁵¹ *Ibid.* p.40.

⁵² *Ibid.* p.82.

de la christianisation du sol, l'établissement de différents monuments religieux, églises ou monastères, fut tout aussi significatif.⁵³ Ces derniers marquaient de façon symbolique la présence chrétienne. Il faut comprendre que pour les élites de la chrétienté, le contrôle et l'évangélisation de l'espace signifiait la domination de la société et de ses habitants.⁵⁴ De ce fait, on définissait le territoire chrétien par des centres de pouvoir (dans ce cas, des églises et des monastères) et de l'influence émanant de ces derniers sous forme de cercles concentriques.⁵⁵ La notion de frontières ainsi que celles de pouvoir et de domination allaient de pair.

Par conséquent, en 1207, les puissances chrétiennes ayant commencées leur avancée en Livonie, des églises furent construites à Treiden, Metsepole, Idumea et dans les terres autour de la Daugava.⁵⁶ Henri de Livonie se met lui-même en scène dans sa chronique, mentionnant l'église qu'il fonda dans le territoire des Lettons, autour de Sedde.⁵⁷

Souvent, après la construction des églises, des monastères étaient édifiés dans les alentours.⁵⁸ Moins imposants et glorieux que celles-ci, ils jouèrent tout de même un rôle capital dans la christianisation de l'espace et des populations. Il s'agissait de lieux d'instructions pour les néophytes, mais surtout, pour les futurs missionnaires de Livonie et d'Estonie.

Néanmoins, dans les deux cas, l'établissement de tels lieux de culte permit de justifier la tenue de croisades et de missions d'évangélisation. Aussitôt une construction

⁵³ Henricus Lettus, *Op. cit.* p.230.

⁵⁴ William L. Urban, «The Frontier Thesis and the Baltic Crusade» dans Allan V. Murray, dir., *Crusade and Conversion on the Baltic Frontier, 1150-1500*, Aldershot, Ashgate, 2001, p. 62; Andris Šnē, *Loc. cit.* p.58.

⁵⁵ Carsten Selch Jensen, « How to Convert a Landscape », *Loc. cit.* p.154.

⁵⁶ Henricus Lettus, *Op. cit.* p.69.

⁵⁷ *Ibid.* p.75.

⁵⁸ *Idem.*

chrétienne effectuée, on considérait le territoire autour de celle-ci comme étant part intégrante de la chrétienté. On ne pouvait donc les laisser tomber entre les mains des païens et il fallait les défendre. De plus en plus d'avant-postes chrétiens, de nouvelles églises, étaient donc édifiés de plus en plus loin en terres païennes. La croisade devenait dès lors défensive, car le but de celles-ci était de protéger ces établissements frontaliers.⁵⁹ Ces lieux permettaient par la même occasion de christianiser la population. Les élites locales pouvaient aussi être évangélisées grâce à ces lieux. On leur abandonna le contrôle de certains de ces monastères et églises en échange d'un pourcentage de leur revenu ainsi que de leur fidélité.⁶⁰

Bref, les monastères et les églises jouèrent un rôle clé dans le contrôle de l'espace en Livonie. Centres de pouvoirs des élites religieuses, ces monuments permirent de repousser la frontière de la chrétienté. Mais en plus d'autoriser cette christianisation des territoires, les églises et les monastères, par leur vocation éducative, convertirent aussi la population de Livonie. Cependant, il s'agissait dans la plupart des cas d'églises-forteresses, car en raison de la forte présence païenne aux alentours des terres des missions, les risques de contre-attaques demeuraient nombreux. Il n'était pas souhaitable pour les chrétiens de perdre leur avance et de devoir reprendre leur mission depuis le départ.⁶¹

4.3.2 La fortification du territoire

Les églises-forteresses furent sans doute les premières fortifications de pierre faites en Livonie. Parmi celles-ci, les premières furent faites par Meinhard à la suite d'une attaque des Lituaniens contre les néophytes de la région d'Uexküll. Avant la

⁵⁹ Kurt Villads Jensen, « Sacralization of the Landscape », *Loc. cit.* p. 144.

⁶⁰ *Idem.*

⁶¹ Carsten Selch Jensen, « How to Convert a Landscape », *Loc. cit.* p. 151.

construction de ces dernières, il fit un sermon aux Livoniens, leur disant qu'ils ne possédaient pas d'ouvrages défensifs appropriés. Ces protections étaient des ouvrages nouveaux pour le territoire, symbolisant la domination chrétienne.⁶² Meinhard espérait sans doute de cette façon protéger les néophytes et ainsi, favoriser sa mission. Cependant, il venait par le fait même marquer le territoire de Livonie du sceau du christianisme. Tout comme les églises évoquées précédemment, il s'agissait d'avant-postes chrétiens marquant l'avancée de la frontière chrétienne. Il marquait un nouveau contrôle de l'espace et ainsi, la domination de la population des alentours.⁶³ En effet, ces forteresses étaient tout comme les églises des centres de pouvoir à partir desquels pouvait s'étendre l'influence chrétienne.⁶⁴ De plus, il faut comprendre qu'en raison de leur visibilité, la forteresse médiévale était un symbole de la puissance conquérante des chrétiens. De ce fait, pour marquer l'imaginaire de la population que l'on cherchait à convertir, il devint important d'en construire.⁶⁵

De plus, comme l'exemple précédent le souligne, les fortifications chrétiennes permettaient à la fois la conversion du territoire et de sa population. En effet, on tenta souvent d'acheter les païens en leur offrant la protection. Cela devenait même dans certains cas un préalable à la conversion.⁶⁶ Mais pour les païens, il fallait que les chrétiens prouvent qu'ils possédaient la puissance suffisante pour les protéger. Les fortifications chrétiennes, par leur vision imposante, pouvaient en convaincre plus d'un.

⁶² Henricus Lettus, *Op. cit.* pp.26-27.

⁶³ Andris Šnē, *Loc. cit.* p. 58.; William L. Urban, « The Frontier Thesis and the Baltic Crusade », *Loc. cit.* p.62.

⁶⁴ Carsten Selch Jensen, « How to Convert a Landscape », *Loc. cit.* p.154.

⁶⁵ Andris Šnē, *Loc. cit.* p. 67.

⁶⁶ Carsten Selch Jensen, « How to Convert a Landscape », *Loc. cit.* p. 151.

Ainsi, en plus d'être un symbole de domination et de protection, elle était un symbole culturel, la forteresse de pierre étant typiquement chrétienne.⁶⁷

Il devint d'ailleurs important pour les chrétiens d'améliorer et de renforcer ces monuments afin de s'assurer un contrôle durable des populations. Ainsi, en 1221, les forts de Sallaie et d'Ungannie furent consolidés par les chrétiens qui en étaient responsables. Comme il s'agissait de postes frontaliers, leurs symboliques prenaient encore plus d'importance pour défier les païens.⁶⁸

Aussi, dès que les Oeseliens furent conquis, l'évêque de Semigallie Hermann fit construire un fort à Odepäh. Il fut garni de chevaliers allemands, responsables de la surveillance de la province et de la protection des néophytes contre d'éventuels ennemis.⁶⁹ Les prosélytes, nouveaux membres de la chrétienté, étaient donc défendus par le symbole de leur conversion et domination. Des prêtres vinrent rejoindre ces chevaliers, afin que la forteresse soit aussi un phare, puisque les missionnaires purent y tenir des classes d'enseignement sur la foi chrétienne.⁷⁰

Bref, comme l'écrit Henry Bogdan, de nombreux forts furent érigés en Livonie afin d'y imposer la paix.⁷¹ Représentant à la fois des symboles culturels et militaires de la chrétienté, ils devaient être de précieux outils dans le processus de conversion de l'espace. Il est à noter qu'ils furent utilisés tant par le bras armé de la mission en tant qu'ouvrages défensifs que par les missionnaires qui en firent des lieux symboliques et parfois même, des lieux d'enseignement comme dans le cas d'Odenpäh. Pour Jensen, dès la construction des forteresses par Meinhard, on avait déjà conscience qu'il fallait

⁶⁷ Carsten Selch Jensen, « How to Convert a Landscape », *Loc. cit.* p. 151.

⁶⁸ Henricus Lettus, *Op. cit.* p. 204.

⁶⁹ *Ibid.* p.227.

⁷⁰ *Idem.*

⁷¹ Henry Bogdan, *Op. cit.* p.112.

transformer le territoire baltique en territoire chrétien pour pouvoir éventuellement y installer les institutions chrétiennes nécessaires au bon fonctionnement de celui-ci.⁷² Mais tout aussi importants que fussent ces ouvrages, ils ne pouvaient abriter la population de Livonie ou des colons germaniques.

4.3.3 La construction des villes en Livonie : le cas particulier de Riga et la signification de cette ville chez Henri de Livonie

Before his departure, the Livonians showed to the bishop the site of the city which they call Riga. They call it Riga either from Lake Riga, or from irrigation, since it is irrigated both from below and from above. It is irrigated from below for, as they say, it is well moistened in its waters and pastures; or, since the plenary remission of sins is administered in it to sinners, the irrigation from above, that is, the kingdom of heaven is thus administered through it. Or, in other words, Riga, refreshed by the waters of the new faith, waters the tribes round about through the holy font of baptism.⁷³

La version latine de cette citation révèle la richesse de celle-ci. Albert von Buxhövdén fonda cette ville en 1201, alors que les païens lui avaient montré cet emplacement en 1200.⁷⁴ Elle était parfaitement établie, de façon à posséder un port pour recevoir un afflux continu de missionnaires, pèlerins, croisés et denrées. Elle était aussi ouverte vers la Livonie où elle pourrait déverser la parole de Dieu.⁷⁵ Le nom même de la ville est marqué par la mission livonienne. En effet, le chroniqueur Henri de Livonie fait un jeu de mot constant entre le nom de la ville d'une part, puis le verbe latin *irrigare* ou

⁷² Carsten Selch Jensen, « How to Convert a Landscape », *Loc. cit.* p.152.

⁷³ « Ante exitum suum Lyvones episcopo locum civitatis demonstrant, quam et Rigam appellant, vel a Riga lacu, vel quasi irriguam, cum habeat inferius irriguum ac irriguum superius. Irriguum inferius, eo quod sit aquis et pascuis irrigua, vel eo quod ministratur in ea peccatoribus plenaria peccaminum remission et per eam irriguum superius, quod est regum celorum, per consequens ministratur, vel Riga nova fide rigata et quia per eam gentes in circuitu sacro baptismatis fonte rigantur. », *Monumenta Germaniae Historica, Op. cit.* ; Henricus Lettus, *Op. cit.* p.37.

⁷⁴ Selon l'Auteur Anonyme, cela serait Berthold qui aurait fondé Riga. Mais les spécialistes s'entendent pour dire qu'il s'agit là d'une erreur de la part de cette chronique. Pour plus de détails, voir Auteur Anonyme, *Op. cit.* p.7. ainsi que John Leighly, *The Towns of Medieval Livonia*, New York, Johnson Reprint Corp., 1968 (1939), pp.251-256.

⁷⁵ Henricus Lettus, *Op. cit.* p.38.

irriguer d'autre part. Pour l'auteur, et sans doute pour plusieurs membres du clergé à cette époque, cela signifiait que cette ville allait irriguer l'ensemble du territoire livonien à l'aide de l'eau du baptême. La religion chrétienne allait s'étendre grâce à cette ville, berceau des missionnaires.⁷⁶ La ville portait donc un nom symbolique.

D'ailleurs, c'est dans cette dernière que fut transféré le siège épiscopal et construite la première cathédrale de Livonie à la gloire de la Vierge Marie.⁷⁷ Plusieurs martyrs, dont Berthold, furent enterrés dans cette cathédrale, augmentant ainsi le prestige religieux du monument et de la ville.⁷⁸ Grâce à cela, Riga devint le point de départ de toutes les entreprises de conversions et croisades pour les années à venir.⁷⁹ Fondée par Albert, l'évêque le plus agressif à l'égard des païens et des apostats, elle devint la base militaire de Livonie.⁸⁰ Les forteresses pouvaient être prises lors des apostasies, mais cela devenait beaucoup plus difficile si l'on établissait une ville où l'évêque était présent avec une garde personnelle, un afflux constant de croisés ainsi que certains nobles d'Europe.

Aussi, la ville était très importante, car elle s'opposait à la nature vénérée par les païens. Ceux-ci adoraient les arbres et les diverses forces de la nature. Cependant, pour les missionnaires, cela représentait plutôt le chaos, voir le mal. Pour eux, une ville organisée, dotée d'une cathédrale et d'un évêque ne pouvait que signifier le début d'une mise en ordre. C'était donc au niveau organisationnel même un combat entre l'ordre chrétien et le désordre païen. On christianisait l'espace éclaté du paganisme.⁸¹

⁷⁶ Torben Kjersgaard Nielsen, *Loc. cit.* p.162.

⁷⁷ Henricus Lettus, *Op. cit.* p.40.

⁷⁸ *Ibid.* p.58.

⁷⁹ Iben Fonnesberg Schmidt, *Op. cit.* p.80.

⁸⁰ Tiina Kala, « The Incorporation of the Northern Baltic Lands into the Western Christian World », *Loc. cit.* p. 8.

⁸¹ Torben Kjersgaard Nielsen, *Loc. cit.* p. 172.

Ainsi, la ville de Riga représenta un pas important vers la christianisation de l'espace de Livonie. Tout d'abord, sa situation géographique lui permettait de faire le pont entre la chrétienté et la Livonie païenne. En effet, son côté maritime s'ouvrait sur l'Europe chrétienne, alors que sa face terrestre se tournait vers les peuples à évangéliser. De plus, son nom même signifiait qu'elle irriguerait la Baltique grâce à l'eau du baptême. Aussi, elle permettait un contrôle permanent du territoire, une surveillance constante des populations et une organisation du territoire. Mais au-delà de sa sphère d'influence, elle ne permettait aucune emprise sur le sol païen. Pour prendre possession de l'ensemble de la Livonie et de l'Estonie, il était nécessaire d'insérer ces terres dans des structures chrétiennes, c'est-à-dire les paroisses et les évêchés.

4.3.4 La création des évêchés et des paroisses

Afin d'achever la christianisation de la Livonie, il fut important pour les chrétiens de structurer celle-ci afin qu'elle soit une part intégrante de la chrétienté. Dans ce but, il fallait faire plus que sacraliser l'espace ou y établir des symboles du christianisme. Il fallait y établir des évêchés et des paroisses afin de donner à l'Europe Baltique une forme réellement chrétienne.

D'ailleurs, vers 1187, soit sept ans après le début de sa mission, Meinhard fut sacré le premier évêque de Livonie par l'archevêque de Brême Hartwig II.⁸² Au cours de leur progression vers le cœur de la Livonie et vers l'Estonie, d'autres évêchés furent fondés. Celui d'Estonie fut créé en 1211, ayant Théodoric à sa tête.⁸³ En 1218, un autre évêché fut établi en Semigallie, avec Bernard de Lippe comme évêque.⁸⁴ Ces structures

⁸² Henricus Lettus, *Op. cit.* p.27.

⁸³ *Ibid.* p.113.

⁸⁴ *Ibid.* p.166.

avaient pour but d'organiser le chaos que les missionnaires et les chrétiens de manière générale percevaient dans la réalité païenne.⁸⁵

Ces structures allaient par la suite permettre une meilleure instruction des populations. En effet, comme il fut mentionné, les conquêtes étaient souvent suivies de baptêmes de masse. Pour pouvoir instruire ces populations, il était nécessaire d'instaurer une administration paroissiale et épiscopale afin de garantir un enseignement de qualité et de donner un point de repère aux néophytes.⁸⁶

En fait, la christianisation de la Livonie encouragea une conversion de l'espace, une intégration de ce dernier à la chrétienté, ce qui supposait l'établissement de nouvelles institutions sur le territoire balte.⁸⁷ Devant être fonctionnelles et efficaces, ces dernières étaient surveillées de très près par les puissances de l'Église. Il fallait garder un *modus operandi* dans l'organisation de l'espace sous condition de devoir éventuellement tout reprendre depuis la base. La continuité était de mise. C'est pourquoi, lors de l'assassinat de l'évêque Théodoric en Estonie au cours d'une rébellion en 1219, un nouvel évêque, du nom d'Hermann, fut immédiatement nommé. Ce dernier avait alors comme rôle l'instruction religieuse et l'administration du territoire. C'est de lui que relevait la décision de créer de nouvelles paroisses.⁸⁸ Celles dont la fondation est décrite par Henri de Livonie furent fondées par Guillaume de Modène en Saccalie, près du lac Worcegerwe.⁸⁹

Lors de leur création, la plupart des évêchés présentés dans les chroniques étaient déjà existants. Le sol était divisé de manière précise, afin que l'on sache de qui il

⁸⁵ Torben Kjersgaard Nielsen, *Loc. cit.* p.172.

⁸⁶ Iben Fonnesberg Schmidt, *Op. cit.* p.133.

⁸⁷ Alan V. Murray, « Introduction », *Loc. cit.* p.1.

⁸⁸ Henricus Lettus, *Op. cit.* pp.187, 233.

⁸⁹ *Ibid.* p.231.

relevait, les deux tiers étant aux mains de l'évêque et un tiers entre celles des Porte-Glaive.⁹⁰ Parfois imposés dans la violence,⁹¹ les évêchés furent néanmoins au centre de la christianisation du sol livonien, puisque ces structures venaient créer les nouvelles frontières de la chrétienté.⁹² Si les églises et les forteresses constituaient les centres de pouvoir, les évêchés pour leur part délimitaient l'influence chrétienne, organisaient cette dernière. Ce furent ces derniers qui permirent et limitèrent à la fois la diffusion du christianisme, marquant de leur présence les frontières de la chrétienté.⁹³

Ainsi, les paroisses, mais surtout les évêchés, furent au cœur du processus de l'évangélisation du territoire de Livonie. Ce sont ces structures typiquement chrétiennes qui permirent de délimiter les nouvelles frontières de la chrétienté. S'établissant parfois au cours de la mission (comme dans le cas de celui de Livonie par exemple), ils furent des outils indispensables au pouvoir chrétien. Ce furent les évêques qui détinrent la majeure partie du pouvoir en Livonie, qui organisèrent l'espace ainsi que la politique en Europe Baltique.⁹⁴ De ce fait, l'établissement de telles structures venait marquer l'apothéose de la conversion et de l'intégration de cette partie de l'Europe à la chrétienté.

Ainsi, il a été démontré que la conversion de la Livonie et de l'Estonie ne dépendait pas seulement de l'évangélisation de sa population. Sans la christianisation de son sol, le retour au paganisme, aux lieux de cultes ancestraux ainsi qu'à l'adoration des idoles auraient été possible. L'apostasie en aurait ainsi été facilitée.

⁹⁰ Henricus Lettus, *Op. cit.* p.228.

⁹¹ Andris Šnē, *Loc. cit.* p.55.

⁹² Tiina Kala, « The Incorporation of the Northern Baltic Lands into the Western Christian World », *Loc. cit.* p.11.

⁹³ *Ibid.* p.12.

⁹⁴ Andris Šnē, *Loc. cit.* p.58.

De ce fait, les chrétiens durent prendre possession du sol même de Livonie. Pour ce faire, ils durent dans un premier temps détruire les vestiges du paganisme ou parfois, récupérer ces derniers à l'avantage de la chrétienté. C'est alors que les idoles furent pour la plupart abattues et détruites, alors que les lieux de cultes étaient soit éliminés ou encore, dans le cas des cimetières par exemple, convertis.

Par la suite, il fut important pour les missionnaires de sacrifier le sol de Livonie. Ils usèrent alors de certains symboles puissants aux yeux des chrétiens. La Vierge Marie fut nommée protectrice de la mission et des croyants de la Livonie, qui devint de ce fait sa terre. Le sang des martyrs pour sa part sacrifia le sol, le rendant impossible à abandonner aux mains des païens. Pour ces deux raisons, il fallut toujours pousser plus loin en Europe Baltique, alors que la chrétienté s'était approprié ce territoire.

Enfin, il était nécessaire d'affirmer la domination chrétienne sur le territoire et structurer le pays dont la chrétienté prenait possession. Pour ce faire, il fallait d'abord ériger des symboles visibles de l'évangélisation. Que cela soit des églises, des monastères ou des forteresses, ces monuments marquèrent l'imaginaire ainsi que la conception que les païens avaient de leur sol. En plus, il fallait aussi que ces différents monuments deviennent des signes culturels signifiant que la Livonie et l'Estonie étaient maintenant chrétiennes. Cela permettait aux chrétiens d'avoir de nouveaux centres de pouvoir. C'est à partir de ceux-ci qu'ils allaient lancer les expéditions militaires et instruire les populations et les futurs missionnaires chrétiens. Les villes, dont Riga est la principale, marquèrent aussi l'évangélisation livonienne. Tant au niveau de son emplacement, de sa signification que de sa puissance, elle devait dérouter les païens, démontrer la puissance et la présence incontestable des chrétiens. Elle faisait le pont entre la chrétienté et la Livonie. Finalement, il fallait structurer cet espace. Les paroisses

et encore plus les évêchés jouèrent un rôle primordial. Ils étaient l'incarnation même du pouvoir de l'Église, puisqu'ils établissaient où commençait et se terminant la chrétienté. Ce sont ces superstructures qui réglementèrent la vie des populations pour les décennies à venir. Ce sont les chefs de ces dernières qui décidèrent quelles seraient les lois, quelle serait l'organisation du territoire chrétien.

CONCLUSION

De multiples stratégies furent adoptées par les croisés ainsi que les missionnaires afin de permettre l'évangélisation de la Livonie et de l'Estonie. À ce stade de notre démonstration, il convient de constater si les éléments soulevés confirment notre thèse.

Il fut affirmé en introduction de cette recherche que si, comme le veut l'historiographie traditionnelle, la violence constitua l'une des composantes de la christianisation et de l'intégration des païens entre 1180 et 1226, elle ne fut pas la seule méthode utilisée. La Livonie médiévale ainsi que sa population furent aussi converties à l'aide de procédés pacifiques. En fait, la plupart du temps, ce n'est pas l'une ou l'autre de ces méthodes qui fut utilisée, mais bien une combinaison de celles-ci afin d'intégrer l'Europe baltique à la chrétienté. Nous avons donc démontré au cours de cette recherche que la conversion ainsi que l'annexion de la Livonie furent issues à la fois de la violence, mais aussi des méthodes plus pacifiques utilisées par les missionnaires, les autorités ecclésiastiques et les croisés présents en Livonie.

Afin d'amorcer notre démonstration, nous avons présenté le cadre théorique de notre recherche. Il fut tout d'abord question de la définition de la conversion et de l'intégration culturelle, des stratégies missionnaires et enfin, de la violence. C'est seulement une fois ces termes cernés que nous pouvions commencer à aborder notre sujet. Au cours du même chapitre, nous avons donc exposé l'évolution des méthodes d'évangélisation, et ce, depuis l'Antiquité tardive jusqu'à la veille des croisades baltiques.

Notre second chapitre pour sa part était consacré aux stratégies pacifiques employées par les missionnaires. L'usage de la parole par les missionnaires sous

différentes formes, les conversions passives des évangélisateurs et l'achat de la conversion par diverses tentatives furent alors relatés. Il fut dès lors établi que le pacifisme des missionnaires joua un rôle important dans l'évangélisation de la Livonie.

Le troisième chapitre pour sa part se concentra sur les stratagèmes violents employés par les missionnaires, les croisés et les ordres militaires en Livonie. Il fut démontré que les missionnaires participèrent aux entreprises armées des croisés, prenant parfois même les armes, furent souvent les instigateurs de l'appel aux armes et créèrent un ordre militaire à même de les aider dans leur mission religieuse. Les croisés et les ordres militaires pour leur part employèrent l'intimidation, des guerres éclairs et enfin des entreprises de conquêtes dans le but d'intégrer la Livonie à la chrétienté.

Enfin, notre dernier chapitre se pencha sur la conversion de l'espace, faite conjointement par les missionnaires et les croisés. Tout d'abord, la destruction du paganisme fut un pan important de ce processus. Par la suite, il fallut sacrifier de nouveau le territoire livonien, mais cette fois, au nom des chrétiens. Enfin, l'établissement de constructions chrétiennes et de structures propres à l'Église latine acheva de faire de la Livonie une terre chrétienne.

Face à ces informations, plusieurs constats s'imposent. Tout d'abord, la concordance des dates permet d'établir que plusieurs de ces événements se produisirent simultanément. Meinhard par exemple discuta avec les populations, arriva à convertir certains Livoniens¹ avant d'acheter les autres par la protection de ses ouvrages fortifiés.²

¹ Henricus Lettus, *Op. cit.* pp.26-27.

² *Idem.*

Berthold pour sa part tenta de monnayer l'évangélisation des Livoniens³ avant de faire appel aux forces des croisés.⁴ Sous Albert von Buxhövdén, des martyrs côtoyèrent les croisés.⁵ En 1201, une croisade fut appelée,⁶ Riga fut fondée⁷ et les habitants du Courlande demandèrent la paix face aux armées chrétiennes.⁸ En 1202, le siège épiscopal était déplacé dans la cathédrale de cette ville⁹ et les Porte-Glaive voyaient le jour.¹⁰ Alors qu'Alabrand tentait de démontrer par le discours la suprématie de Dieu en 1212,¹¹ Albert de Riga allait au cours de la même année recruter des croisés en territoire impérial.¹² Des ouvrages furent renforcés en 1221¹³ alors qu'avait lieu un nouvel appel de l'évêque.¹⁴ Violence et pacifisme, conversion des populations et de l'espace se chevauchèrent tout au long de la mission livonienne. Ainsi, la thèse selon laquelle on doit compter deux phases lors de l'évangélisation de Livonie est erronée. La conversion des populations livoniennes et estoniennes n'aurait pas été possible sans la présence massive à la fois des missionnaires et des croisés. Les armes peuvent détruire un peuple, mais non pas l'instruire à de nouvelles croyances. La foi seule ne pouvait triompher des élites païennes s'opposant à la conversion. De plus, la population ne pouvait être convertie si l'espace dans lequel elle habitait n'était pas lui-même christianisé. D'ailleurs, l'évangélisation du territoire de Livonie médiévale marque l'apogée de la

³ Henricus Lettus, *Op. cit.* p.31.

⁴ *Ibid.* p.32-33.

⁵ *Ibid.* Livres III-IV.

⁶ *Ibid.* p.38.

⁷ *Idem.*

⁸ *Ibid.* p.39.

⁹ *Ibid.* p.40.

¹⁰ La date de fondation fait encore l'objet de discussion. Si plusieurs historiens s'entendent, dont Andris Šnē, *Loc cit.* p.55., sur la date de la Chronique d'Henri de Livonie, d'autres parlent plutôt de 1201. Nils Blomkvist, *Op. cit.* p.539.; Éric Christiansen, *Op. cit.* p.95.

¹¹ Henricus Lettus, *Op. cit.* p.130.

¹² *Ibid.* p.120.

¹³ *Ibid.* p.204.

¹⁴ *Ibid.* p.196.

collaboration entre les religieux et les laïques. Comment convertir un espace n'ayant pas été conquis? Cela semble impossible. D'ailleurs, les missionnaires qui voulurent détruire les symboles du paganisme dans un territoire hors de la chrétienté en 1203 perdirent la vie, car nul ne pouvait les défendre.¹⁵ Dans le même ordre d'idées, il était impossible pour les croisés ainsi que pour les chevaliers des ordres militaires de consacrer une terre à la Vierge Marie, on encore de sacraliser une forteresse. De plus, ces forts purent être sacralisés parce que les missionnaires accompagnaient souvent les armées dans leurs déplacements. Aussi, ce n'est pas parce qu'un château était pris par les chrétiens que toute la population des alentours devenait soudainement chrétienne. Il fallait que les missionnaires battent la campagne dans le but d'éduquer les populations, de discuter avec elles. Si la conversion n'avait été faite que par la force des armes, rien n'aurait empêché ceux désirant rester païens de s'enfuir vers la Lituanie. Ainsi, la Livonie serait simplement devenue une terre désolée. Nous avons aussi l'exemple du *Ludus Magnus*,¹⁶ qui est à la fois un enseignement et une menace militaire, symbolisant la collaboration entre les missionnaires et croisés.

À la lumière de ces arguments et de ceux présentés tout au long de cette recherche à l'aide du *Heinrici Chronicon Livoniae* ainsi que de la *Livländische Reimchronik*, nous pouvons affirmer que la conversion ainsi que l'intégration culturelle et religieuse de la Livonie et de l'Estonie à la chrétienté à la fin du XII^e et au début du XIII^e siècle fut bel et bien le résultat à la fois d'un effort plutôt pacifique des missionnaires, mais aussi de l'utilisation de la force de la part des croisés.

¹⁵ Henricus Lettus, *Op. cit.* p.44.

¹⁶ *Ibid.* p.53.

Certaines questions demeurent cependant sans réponse. S'il fut question des stratégies employées par les missionnaires et les croisés dans cette recherche, le succès de celles-ci ne fut pas toujours évalué. Il serait justifié de se demander si la population fut réellement atteinte par le discours des missionnaires. Les néophytes étaient-ils réellement convertis, ou s'agissait-il simplement de païens sous un vernis chrétien? Comment la population réagit-elle réellement dans les villages, loin des théâtres d'affrontements entre chrétiens et païens? Y eut-il des résistances? Les chrétiens firent-ils parfois des erreurs dans le processus de conversion, entraînant par le fait même la colère et l'apostasie des Livoniens? En plus de ces questions, il serait intéressant de comparer l'efficacité des stratégies missionnaires dans différents théâtres d'opérations, comme la Livonie, la Prusse, la Terre sainte ou encore l'Espagne. À ce moment, on pourrait se demander ce qui fit en sorte que cela fonctionna bien dans certaines régions et non dans d'autres. Ce sont toutes des questions qui n'ont pas trouvé écho dans cette étude ainsi que dans la littérature historique consultée, mais qui auraient le mérite de faire l'objet de recherches futures.

BIBLIOGRAPHIE

1. Sources

ANONYME. *The Livonian Rhymed Chronicle, Translated with an Historical Introduction, Maps and Appendices by Jerry C. Smith and William L. Urban.* Chicago, Lithuanian Research and Study Center Inc., 2001, 134 p.

HELMOD. *The Chronicle of the Slavs by Helmod, Priest of Bosau; Translated with introd. and notes by Francis Joseph Tschan.* New York, Octagon Books, 1966 (1935), 321 p.

LETTUS, Henricus. *The Chronicle of Henry of Livonia*, trad. par James A Brundage. New York, Colombia University Press, 2003, 262 p.

2. Monographies

BOGDAN, Henry. *Les chevaliers teutoniques.* Paris, Perrin, 2002 (1995), 227 p.

BROWN, Peter. *The Rise of Western Christendom.* Cambridge, Blackwell Publishers Inc. 1996, 353 p.

BURLEIGH, Michael. *Prussian Society and the German Order : an Aristocratic Corporation in Crisis, c. 1410-1466.* Cambridge, Cambridge University Press, 1984, x-207 p.

BUSCHINGER, Danielle et MATHIEU, Olivier. *Les Chevaliers teutoniques.* Paris, Ellipses, 2007, 555 p.

CHRISTIANSEN, Eric. *The Northern Crusades: The Baltic and the Catholic Frontier 1100-1525.* London, The MacMillan Press LTD, 1980, 273 p.

DEMURGER, Alain. *Chevaliers du Christ, les ordres religieux-militaires au Moyen Âge.* Paris, Le Seuil, 2002, 416 p.

F. MADDEN, Thomas. *Les croisades.* Köln, Evergreen, 2008, 224 p.

FONNESBERG-SCHMIDT, Iben. *The Popes and the Baltic crusades, 1147-1254.* Boston, Brill, 2007, 287 p.

FLETCHER, Richard. *The Barbarian Conversion From Paganism to Christianity.* New York, Henry Holt and Compagny, 1997, 562 p.

HILLGARTH, J. N. *The Conversion of Europe, 350-750.* Englewood Cliffs, Prentice-Hall, 1969, 147 p.

HILLGARTH, J. N. *Christianity and Paganism, 350-750, The Conversion of Western Europe*. Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1986, 215 p.

GOUGUENHEIM, Sylvain. *Les chevaliers teutoniques*. Paris, Tallandier, 2007, 775 p.

LEIGHLY, John. *The Towns of Medieval Livonia*. New York, Johnson Reprint Corp., 1968 (1939), 313 pages.

MACMULLEN, Ramsay. *Christianisme et paganisme du IV^e au VIII^e siècle*. Paris, Perrin, (Tempus) 1996, 452 p.

MULDOON, James. *Varieties of Religious Conversion in the Middle Ages* Gainesville, University Press of Florida. 1997, 208 p.

MURRAY, Allan V. *Crusade and Conversion on the Baltic Frontier 1150-1500*. Aldershot, Ashgate, 2001, 300 p.

MURRAY, Allan V. *The Clash of Cultures on the Medieval Baltic Frontier*. Aldershot, Ashgate, 2009, 369 p.

PHILLIPS, Jonathan. *The Second Crusade : Extending the Frontiers of Christendom*. New Haven and London, Yale University Press, 2007, pp, 228-241 (*The Wendish Crusade*)

SOUTOU, Georges-Henri. *L'Europe de 1815 à nos jours*, 1^{ère} éd. Presse Universitaire de France, 2007, 515 p.

THAYER ADDISON, James. *The Medieval Missionary*. Philadelphia, Porcupine Press, 1976, 176 p.

URBAN, William L. *The Baltic Crusade*. DeKalb, Northern Illinois University Press, 1975, 296 p.

URBAN, William L. *The Livonian Crusade*. Washington D. C., University Press of America, 1981, 562 p.

URBAN, William L. *The Teutonic Knights : A Military History*. South Yorkshire, Greenhill Books, 2006, 290 p.

VON TREITSCHKE, Heinrich. *Origins of Prussianism (The Teutonic Knights)*. trad. par Eden et Cedar Paul, New York, Howard Fertig, 1969 (1862), 162 p.

3. Articles

ANDERSON, Edgar. « Early Danish Missionaries in the Baltic Countries ». Dans *Gli inizi del Cristianesimo in Livonia-Lettonia: atti del Colloquio internazionale di storia*

ecclesiastica in occasione dell' VIII centenario della chiesa in Livonia (1186-1986), Rome, Libreria Editrae Vaticana, 1986, pp.245-275

BOURGEOIS, Nicolas. « Les cisterciens et la croisade de Livonie ». *Revue Historique*. No 635, juillet 2005, p.521-559

BRUNDAGE, James A. « Introduction : Henry of Livonia, the Writer and His Chronicle ». Dans Marek Tamm, Linda Kaljundi et Carsten Selch Jensen, *Crusading and Chronicle Writing on the Medieval Baltic Frontier*, Aldershot, Ashgate, 2011, pp.1-19

DONECKER, Stefan. « The *Chronicon Livoniae* in Early Modern Scholarship: From Humanist Receptions to the Gruber Edition of 1740 ». Dans Marek Tamm, Linda Kaljundi et Carsten Selch Jensen, *Crusading and Chronicle Writing on the Medieval Baltic Frontier*, Aldershot, Ashgate, 2011, p. 363-384

EIHMANE, Eva. « The Baltic Crusades: A Clash of Two Identities ». Dans Alan V. Murray, *The Clash of Cultures on the Medieval Baltic Frontier*, Aldershot, Ashgate, 2009, pp.37-52

FONNESBERG SCHMIDT, Iben. « Pope Honorius III and Mission and Crusade in the Baltic Region ». Dans Alan V. Murray, *The Clash of Cultures on the Medieval Baltic Frontier*, Aldershot, Ashgate, 2009, pp.103-122

FONNESBERG-SCHMIDT, Iben. « Riga and Rome: Henry of Livonia and the Papal Curia ». Dans Marek Tamm, Linda Kaljundi et Carsten Selch Jensen, *Crusading and Chronicle Writing on the Medieval Baltic Frontier*, Aldershot, Ashgate, 2011, pp. 209-227

LANG, Valter et Heiki VALK. « An Archaeological Reading of the Chronicle of Henry of Livonia: Events, Traces, Contexts and Interpretation ». Dans Marek Tamm, Linda Kaljundi et Carsten Selch Jensen, *Crusading and Chronicle Writing on the Medieval Baltic Frontier*, Aldershot, Ashgate, 2011, pp. 291-316

JENSEN, Kurt Villads. « Bigger and Better: Arms Race and Change in War Technology in the Baltic in the Early Thirteenth Century ». Dans Marek Tamm, Linda Kaljundi et Carsten Selch Jensen, *Crusading and Chronicle Writing on the Medieval Baltic Frontier*, Aldershot, Ashgate, 2011, pp. 245-264

KALA, Tiina, « Henry's Chronicle in the Service of Historical Thought: Editors and Editions ». Dans Marek Tamm, Linda Kaljundi et Carsten Selch Jensen, *Crusading and Chronicle Writing on the Medieval Baltic Frontier*, Aldershot, Ashgate, 2011, pp. 385-407

KALA, Tiina. « Rural society and Religious innovation; Acceptance and Rejection of Catholicism among the Native Inhabitants of Medieval Livonia ». Dans Alan V. Murray,

The Clash of Cultures on the Medieval Baltic Frontier, Aldershot, Ashgate, 2009, pp.169-190

KALA, Tiina. « The Incorporation of the Northern Baltic Lands into the Western Christian World ». Dans Alan V. Murray, *Crusade and Conversion on the Baltic Frontier 1150-1500*, Aldershot, Ashgate, 2001, pp.3-20

KALJUNDI, Linda avec la collaboration de Kaspars KĻAVIŅŠ, « The Chronicler and the Modern World: Henry of Livonia and the Baltic Crusades in the Enlightenment and National Traditions ». Dans Marek Tamm, Linda Kaljundi et Carsten Selch Jensen, *Crusading and Chronicle Writing on the Medieval Baltic Frontier*, Aldershot, Ashgate, 2011, pp. 409-456

KĻAVIŅŠ, Kaspars. « The Significance of the Local Baltic Peoples in the Defence of Livonia ». Dans Alan V. Murray, *The Clash of Cultures on the Medieval Baltic Frontier*, Aldershot, Ashgate, 2009, pp.321-340

KIVIMÄE, Jüri. « *Henricus* the Ethnographer: Reflections on Ethnicity in the Chronicle of Livonia ». Dans Marek Tamm, Linda Kaljundi et Carsten Selch Jensen, *Crusading and Chronicle Writing on the Medieval Baltic Frontier*, Aldershot, Ashgate, 2011, pp. 77-106

MÄESALU, Ain. « Mechanical Artillery and Warfare in the Chronicle of Henry of Livonia ». Dans Marek Tamm, Linda Kaljundi et Carsten Selch Jensen, *Crusading and Chronicle Writing on the Medieval Baltic Frontier*, Aldershot, Ashgate, 2011, pp. 265-290

MÄGI, Marika. « Ösel and the Danish Kingdom: Revisiting Henry's Chronicle and the Archaeological Evidence ». Dans Marek Tamm, Linda Kaljundi et Carsten Selch Jensen, *Crusading and Chronicle Writing on the Medieval Baltic Frontier*, Aldershot, Ashgate, 2011, pp. 317-341

MÄND, Anu. « Saints' Cult in Medieval Livonia ». Dans Alan V. Murray, *The Clash of Cultures on the Medieval Baltic Frontier*, Aldershot, Ashgate, 2009, pp.191-225

MURRAY, Alan V. « Henry the Interpreter: Language, Orality and Communication in the Thirteenth-century Livonian Mission ». Dans Marek Tamm, Linda Kaljundi et Carsten Selch Jensen, *Crusading and Chronicle Writing on the Medieval Baltic Frontier*, Aldershot, Ashgate, 2011, pp. 107-134

MURRAY, Alan V. « The Structure, Genre and Intended Audience of the *Livonian Rhymed Chronicle* ». Dans Alan V. Murray, *Crusade and Conversion on the Baltic Frontier 1150-1500*, Aldershot, Ashgate, 2001, pp.235-252

NIELSEN, Torben Kjersgaard. « Henry of Livonia on Woods and Wilderness ». Dans Marek Tamm, Linda Kaljundi et Carsten Selch Jensen, *Crusading and Chronicle Writing on the Medieval Baltic Frontier*, Aldershot, Ashgate, 2011, pp. 157-178

PETERSON, Nils Holger. « The Notion of a Missionary Theatre: The *ludus magnus* of Henry of Livonia's Chronicle ». Dans Marek Tamm, Linda Kaljundi et Carsten Selch Jensen, *Crusading and Chronicle Writing on the Medieval Baltic Frontier*, Aldershot, Ashgate, 2011, p.229-243

SELART, Anti. « Confessional Conflict and Political Co-operation ; Livonia and Russia in the Thirteenth Century ». Dans Alan V. Murray, *Crusade and Conversion on the Baltic Frontier 1150-1500*, Aldershot, Ashgate, 2001, pp.151-176

SELART, Anti. « The Use and Uselessness of the Chronicle of Henry of Livonia in the Middle Ages ». Dans Marek Tamm, Linda Kaljundi et Carsten Selch Jensen, *Crusading and Chronicle Writing on the Medieval Baltic Frontier*, Aldershot, Ashgate, 2011, pp. 345-361

SELCH JENSEN, Carsten. « How to Convert a Landscape: Henry of Livonia and the *Chronicon Livoniae* ». ». Dans Alan V. Murray, *The Clash of Cultures on the Medieval Baltic Frontier*, Aldershot, Ashgate, 2009, pp. 151-168

SELCH JENSEN, Carsten. « *Verbis non verberibus*': The Representation of Sermons in the Chronicle of Henry of Livonia ». Dans Marek Tamm, Linda Kaljundi et Carsten Selch Jensen, *Crusading and Chronicle Writing on the Medieval Baltic Frontier*, Aldershot, Ashgate, 2011, pp. 179-206

ŠNĒ, Andris. « The Emergence of Livonia: The Transformations of Social and Political Structures in the Territory of Latvia during the Twelfth and Thirteenth Centuries ». ». Dans Alan V. Murray, *The Clash of Cultures on the Medieval Baltic Frontier*, Aldershot, Ashgate, 2009, pp.53-72

TAMM, Marek. « A New World into Old Words: The Eastern Baltic Region and the Cultural Geography of Medieval Europe ». Dans Alan V. Murray, *The Clash of Cultures on the Medieval Baltic Frontier*, Aldershot, Ashgate, 2009, pp.11-36

TAMM, Marek. « Martyrs and Miracles: Depicting Death in the Chronicle of Henry of Livonia ». Dans TAMM, Marek, Linda KALJUNDI et Carsten SELCH JENSEN, *Crusading and Chronicle Writing on the Medieval Baltic Frontier*. Aldershot, Ashgate, 2011, p. 135-156

TAMM, Marek, Linda KALJUNDI et Carsten SELCH JENSEN, «Preface ». Dans TAMM, Marek, Linda KALJUNDI et Carsten SELCH JENSEN, *Crusading and Chronicle Writing on the Medieval Baltic Frontier*. Aldershot, Ashgate, 2011, pp. xvii-xxv

TIINA, Kala. « Rural Society and Religious Innovation: Acceptance and Rejection of Catholicism among the Native Inhabitants of Medieval Livonia ». Dans Alan V. Murray,

The Clash of Cultures on the Medieval Baltic Frontier, Aldershot, Ashgate, 2009, pp. 169-190

TYERMAN, Christopher. « Henry of Livonia and the Ideology of Crusading ». Dans TAMM, Marek, Linda KALJUNDI et Carsten SELCH JENSEN, *Crusading and Chronicle Writing on the Medieval Baltic Frontier*. Aldershot, Ashgate, 2011, pp.23-44

URBAN, William L. « The Frontier Thesis and the Baltic Crusade ». Dans Alan V. Murray, *Crusade and Conversion on the Baltic Frontier 1150-1500*, Aldershot, Ashgate, 2001, pp.45-71

UNDUSK, Jaan. « Sacred History, Profane History: Uses of the Bible in the Chronicle of Henry of Livonia ». Dans TAMM, Marek, Linda KALJUNDI et Carsten SELCH JENSEN, *Crusading and Chronicle Writing on the Medieval Baltic Frontier*. Aldershot, Ashgate, 2011, p. 45-75

VILLADS JENSEN, Kurt. « Sacralization of the Landscape: Converting Trees and Measuring Land in the Danish Crusades against the Wends ». Dans Alan V. Murray, *The Clash of Cultures on the Medieval Baltic Frontier*, Aldershot, Ashgate, 2009, pp.141-150

4. Site Internet

Munich, Bayerische Staatsbibliothek (2010, février). *Monumenta Germaniae Historica* [En ligne]. Consulté le 28 novembre 2011. http://www.dmggh.de/de/fs1/object/display/bsb00000734_meta:titlePage.html?sort=score&order=desc&subSeriesTitle_str=&hl=fals&fulltext=Livonia&sortIndex=010:070:0031:010:00:00&context=Livonia